



فلسفه ابن سینا

از انتشارات کمیسیون توسعه مبادلات فرهنگی

اردیبهشت ۱۳۳۳

محمد شایبوری

فلسفہ ابن سینا

از انتشارات کمیسیون توسعه مبادلات فرهنگی

اردیبهشت ۱۳۳۳

متمنی است قبل از خواندن اغلاط زیر را

تصحیح فرمائید

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۷	۱۰	منزیست	مزیست
۱۸	۱۱	غدغن	مذغن
۱۸	۲۷	میتواند	نمیتواند
۱۸	۲۸	نمیدهد	میدهد
۱۹	۱۱	استقرار	استقراء
۱۹	۱۹	تتبع	تبغ
۲۰	۱۳	نرخ ندادیم	نشان دادیم
۲۰	۱۳	بلافاصله	بلاواسطه
۲۰	۲۰	بلافاصله	باملاحظه
۲۰	خط ۳ حاشیه و		بر
۲۱	۱	اغراض	اعراض
۲۳	۲۸	محضی	محصل
۲۵	۱	واضح	واضع
۲۵	۷	آن	انحا
۲۵	۱۰	یعلی	بعد
۲۶	۲	مجسم	به جسم
۲۶	۳	بعد از (متقومه)	(میگیرد و محل)
		الذات محل (کلمات) افتاده است	
۲۶	۱۴	طمال	کمال
۲۶	۵ از حاشیه	مقله	مقلد
۲۶	۱۸	طمالاب	کمالات
۲۷	۶	حافظه که	که حافظ
۲۷	۱۰	وضع	طبع
۲۷	۲۰	علامم	ملائم
۲۷	۲۴	بعد از رمیدهند	(نه) افتاده است
۲۷	۲۵	سفته	سنة
۲۸	۱	بعد از هستند که	(خلو) افتاده است
۲۸	۱۵	کاشته	کاشه
۲۹	۵ از حاشیه	معدوح	معدوم
۲۹	۱۴	أقدام	أقدم

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۲۹	۱ حاشیه ۲	قدرت	ندرت
۲۹	۹	متفق	متقن
۲۹	۱۰	قری	قصری
۲۹	۱۲	تاوی	تادی
۳۰	۹	الاتنا	اللاتناهی
۳۱	۱۷	مفرده	مقرره
۳۵	۹ حاشیه ۱	منائی	مشائی
۴۷	۲ حاشیه ۱	برای	بر آن
۴۹	۲ حاشیه ۴	علیها	علیا
۵۵	۸	بعد از (که چیزی) «غیر» حذف شده است	
۵۵	۲ حاشیه ۱	اللانها	اللانهایه
۵۷	۱۳	ادیمه	ادامه
۶۰	۴	بعد از «جهت قابل» (ماهده) حذف شده است	
۶۰	۱۸	«مثل» بعد از «شتی» زائد است	
۶۵	۱۷	مقولات	معقولات
۷۲	۸	اختران	احتراق
۷۲	۲۴	باین	باید
۸۰	۲۵	حضی	خفی
۸۰	۲۸	ابقاء	القاء
۸۱	۴	از	که
۸۱	۸	وقع	وقوع
۸۱	۱۷	پس از (او)	پس از (از) افتاده است
۸۲	۵	طبایفند	طبایمند
۸۴	۱۲	جارمه	جاریه
۷۵	۲۸	منصوص	منصوص
۸۲	۲۰	پس از «جحد» کلمات «آراء فاسده مضاد با» افتاده است	
۸۷	۲۶	او- آخر جمله	از
۸۷	۲۷	نبوع	بلوغ
۸۲	۲۹	متعل	متمثل
۹۰	۸	پس از «عالم» کلمات «یاد در عالم» افتاده است	

اهداء كميون توسعه مبادلات
فرهنگي بمناسبت جشن هزاره
بوعلى سينا .

مقدمه

در تاریخ فلسفه فیلسوفان شرق را فلاسفه عرب و فلسفه ایشان را فلسفه عربی میگویند و این بدان سبب است که اکثر کتب و رسائل فیلسوفان شرق ب زبان عربی تحریر یافته و تدوین گشته است.

ولی آنچه که فلسفه عربی نام دارد جز کتابت هیچگونه ارتباطی با سرزمین عربستان و نژاد عرب ندارد و فلسفه عربی يك سلسله از آراء و افکار دانشمندان یونان است که ب زبان عربی ترجمه شده و بنام فلسفه عربی معروف و در تواریخ فلسفه مضبوط است و ما نیز ناگزیر همان نام را اختیار میکنیم فلسفه یونان پس از ترجمه بوسیله جاعتی ازمفکرین با احتیاط بسیار نگاهداری شده و ازدستبرد مصون و محفوظ مانده است و آنچه مسلم است آنست که فلاسفه در بدایت حال چندان مورد توجه و عنایت هم کیشان خود نبوده و بلکه در اکثر موارد و مواقع بعلت عناد و عداوت علمای مذهب دچار بی مهری و نفرت عامه مردم بوده اند. و باللازمه دانش ایشان نیز هدف ایراد و خورده گیری آنان قرار گرفته و بحکایت تاریخ تضاد دین و فلسفه با وجود مساعی فلاسفه که در راه تلام اصول فلسفه با تعلیمات دین از هر گونه کوششی دریغ نورزیده اند امری مشهود است بنا براین اگر فلسفه عربی توانست جایی برای خود بیابد و موقعیت ممتازی تحصیل نماید بدان علت است که فلسفه پس از رانده شدن از مکان و مأوای اصلی خود با پذیرائی گرم و محبت آمیز خنقای عباسی و جمعی از دانشمندان روشنفکر مواجه گردید و هم ایشان بودند که فلسفه یونان را از تباهی مصون داشتند از این رو در تاریخ فلسفه برای فلسفه عربی مقامی بس از جمند تدارک گردیده است و هم از این راه است که پس از سالهای متمادی فلسفه و علوم بر دیگر بموطن و مسکن اصلی خویش ماودت نمود و ثمره و بهره خود را بجامعه بشری تقدیم داشت.

فلسفه یونان در زمانی به حکومت عرب و جامعه مسلمین معرفی شد که آثار سنی و تمصب قومی عرب و همچنین جلود دینداران ظاهری بتدریج حاکمیت خود را ازدست داده و راه را برای آزادی فکرتا حدودی هموار شده بود از این رو متفکرین و فلاسفه یونانی نیز یافتند که بهتر از همکاران مسیحی و سرپائی خویش به تعلیم و تدریس فلسفه قیام کنند و بر مباحث و مسائل آن با تسلط و قدرت بیشتری وارد شوند و جمیع شقوق فلسفه و علوم را مورد مطالعه قرار دهند و در تمام زمینه ها تبحر و مرجعیت خود را به ثبوت رسانند.

نهضت علمی شرق رو به پرفته فصلی از تاریخ فلسفه ارسطویی است. و فلسفه ارسطو پس از عبور از افکار کسانیکه آنرا در روشنائی کمرنگ افلاطون و نیون شرقی دیده بودند طرفداران بسیاری یافت ولی این جماعت در تحصیل فلسفه در مدارس سریانی منظور و هدف ناچیزی را دنبال کرده و فایده چندان از آن حاصل ننمودند تا آنکه تحصیل جزئی آنان با فعالیت ذهنی و معقول اسلامی تماس حاصل نمود. درین دو جریان مذکور یعنی جریان فلسفه و فعالیت معقول اسلامی کسانیکه پیداشدند که دو جریان را نزدیک و متصل بهم نمودند از آنجمله میتوان اسحق کندی - ابونصر محمد بن طرخان الفارابی و ابن سینا را نام برد در اسانیا - ابن باجه - ابن طفیل - ابن رشد با مدارس شرقی در رقابت بوده و در باره ای از مسائل از آن پیشتر رفته اند بنا بر این هم در بغداد و هم در قرطبه فلسفه عربی بنحو مذکور به پیشرفت خود ادامه میداد.

پس از اشاعه روز افزون اسلام که با فتوح اعراب همراه بود ملل مختلفی و امکانه مترامیه ای تحت سیطره و تسلط مسلمین قرار گرفتند و چون ملل مذکوره هر یک دارای دین و عقاید متمایزی بودند افکار و آراء متضارب به ایستاد بصورت اختلاف در مسائل اعتقادی و یا بصورت ایراد بمبانی دین مخصوصاً دین غالب تجلی نموده و نمایان گردید از اینرو جمعی از علمای اسلام که بعداً به متکلمین معروف شده اند با توجه بتعالیم قرآن و مبادی دین برای مبارزه با مخالفین و تشدید اصول عقاید و تحکیم و استقرار هر چه بیشتر معتقدات مذهبی مباحثی بوجود آوردند و با اسم علم «کلام» به تنظیم و ترتیب ابواب و فصول و مسائل و فروع آن قیام کردند ولی این مقدار از فعالیت در مقابل استدلال و قوه تجزیه و تحلیل مخالفین با در نظر گرفتن شیوع فلسفه و آشنائی جماعتی بر مباحث آن کافی نبود و نمیتوانست پیروان اسلام را در مقابل ایرادات و اعتراضات خصم تقویت و حمایت نماید و ایستادگی از تنزل و تردید برهاند بنا بر این پس از ورود فلسفه یونان و علم و اطلاع ایشان به استحکام و قوت دلایل و تجزیه و تحلیل مسائل آنچه را که از آن فلسفه بکار میآمد و با اصول عقاید تهاافت و تناقض بین و آشکار نمیداشت برگزیدند و شبه فلسفه ای از اختلاط افکار خویش با فلسفه یونان ساختند از اینرو مسائلی از قبیل وجود و عدم - تمایز اعدام - اتقان صنع و اثبات صانع - ماهیة و علت کیفیات نفسانیة قدرت و علم و صفات باری و تأثیر افعال او در افعال انسانی - روعت خداوند در قیامت بحث در باره فاسق جبر و اختیار و تمییز - اثبات حسن و قبح عقلی و بقول شرعی و اسناد افعال عبادیه - شیت و اراده باری فضا و قدر - هدایت و ضلالت - تعذیب غیر مکلف و نجات اضفال کفار حسن تکلیف - در لطف و ماهیة و احکام آن - اعراض - آجال - ارزاق و ایجاد اصلاح و مسائل دیگری از قبیل نبوة - عصمت - کرامات - امامت و خلافت و جوب معاد - ثواب و عقاب - انقطاع عذاب اصحاب کبائر - جواز عقوبت و ثبوت شفاعت - جوب توبه و غیره را مورد بحث قرار دادند بنظر متکلمین افعال خداوند بلا انقطاع

در همه جزئیات اشیاء سربان داشته و حفظ و بقای موجودات بواسطه استمرار
فلس و قدرت خداوند است که هیچگاه منقطع نمیکردد .

در نزد متکلمین خلاء محال است و مکان هیچگاه خالی از شاغل نخواهد
بود هرگونه تغییری در ذرات و اجزاء اشیاء و اجسام اعم از فلکی و عنصری
نتیجه کار و عمل و اراده خداوند است. احراق نازو ارباب ماء در نزد متکلمین
بنحاظ ادراك حواس. از ارتباط يك شیء با شیء دیگر است و الا تمام بسته باراده
خداوند و مثبت اوست حکما معتقدند الواحد لا یصدر عند الا الواحد. یعنی از واحد
من جمیع الجهات جز يك واحد صادر نمیکردد متکلمین صدور کثرت را از واحد
مجاز میدانند و باستناد خاصیت قوه لامسه منظور خویش را ثابت شده می شمارند
و معتقدند چون قوه لامسه در حین لمس حار با يك دست و لمس بارد با دیگری
ادراك حار و یازد را در يك زمان مینماید بنا بر این قوه واحده میتواند اساس
'فعال متعدده فرارگیرد بنظر متکلمین انسان سنك را پرتاب نمیکند و پرتاب سنك
مستند بفعل انسان نیست بلکه خداوند است که در آن لحظه حرکت سنك را خلق
میکند مرك موجود زنده برای آنست که خداوند مرك را خلق کرده است و علت
عدم اعاده معدوم آنست که انقضای در خلق خداوند نیست از ابنو مرك و عدم
مخلوق خداوندند که بلا انقطاع ادامه دارند. بنظر متکلمین هرگونه علنی فدر
مؤثری در ایجاد معلول خود ندارد نوایس طبیعت - در-یر و حرکت خود بر حسب
اراده مستقیم خداوند و علم و اطلاع و قدرت او جریان دارند و اتقان صنع مسلم
است و حد شکل و ضرورت معروضه علیت فقط معلول عابد است و در هر لحظه
ممکن است مقضوع و یا مجدوف گردد .

از این راه و بنابر فرضیه ای که بقول ابن رشد شامل نفی علم است متکلمین
معتقدند که ایشان خداوند را از حدود مفاهیم علمی قانون متافیزیکی صورت و هیولی
بالاتر برده و تجلی بیستری از او نموده اند . مسئله ای که در حد اقل امر مشترك
بین متکلمین و فلاسفه بود آنست که هر دو گروه اصول مقبوله افلاطونیون جدید
را تا حدودی پذیرفته و در تحت تأثیر آن رفته اند ایشان تقدیس خداوند را مأمون
و منفصل از هرگونه خدشه یا قصی پذیرفته اند و بین او و مخلوقات او عوامل
و صولی از نظمه روحانی مشخص و منظمه قائل شده اند. صادر اول از او را عقل
اول دانسته و از عقل اول تا نفس و طبیعت لسله موجودات را با وحدت کامله ارتباط
داده اند . محل توقف و آخرین سیر فلاسفه «عقل فعال» است که در فلسفه ارسطویی
و در نفس جبهن میدانند . عقل فعال ترفی و کامل بشرت را منکفل است و تنظیم
آزاد بعهده دارد و مقصد کمال روح بشریست و با اصول نفس بمرتبه عقل فعال کمال
بشری بیان میرسد . در زبان متکلمین ملك که واسطه وحی و الهام بین خدا و
رسول است با عقل فعال فلاسفه قابل تطبیق است فلاسفه آنچنانکه گفته اند و معتقدند
میتوانند بضر عقل فعال را در ارتباط با نفس ناطقه حسب نمایند و آن در صورتی است که

مراقبه نفسانی و تنزیه حیات روحانی و تخلیه نفس از ذائل و تحلیله او بفضائل میسر گردد که در اینحال اتصال نفس بمقل فعال بانجام رسیده و با اشراقات از عوالم عقول مجرده علم بمعقولات حاصل میگردد .

فلسفه عربی در شروع کار خود بدون هرگونه مانعی قادر بود از منابع فکری عظیمی که در دسترس آن قرار داشت استفاده نماید . چنانکه فلسفه لاتین در قرن ۱۲ با دست یافتن بمنطق ارسطو و شروع آن و گفتار بوئتیوس Boethius توانست بمنابع مذکوره شناسائی حاصل نماید . آنچه را که لاتینیها بعلمت شتت و تفرقه منابع و عدم آشنائی با فلسفه قدیم با زحمت توانستند استفاده کنند بالعکس فلسفه عربی و فلسفه عرب بدون رنج و تعب از کار انجام یافته توسط سرانیانها بهره کافی بردند .

از قرون اولیه مسیحی در داخل و خارج از زی کلیسا روش و اسلوب افلاطونی مقام اول و رتبه اولی را حائز بود و فلسفه افلاطونی تاثیر خود را در عقاید دینی و در مسائل جزئی از قبیل تثلیث و حلول باقی گزارد ولی درازمنه بعد مکتب افلاتیون جدید بیش از پیش فلسفه ارسطو را بهترین شارح و مفسر مسائل علم لهی یافته و بفرار گرفتن آن تمایل زیادی نشان دادند و همین عقیده ایجاب نمود که فروریوس PorPhyry و ثمیسطیوس Themistius و جونز فیلوپونوس Joannes Philoponus تفسیرات و شروحنی درباره فصول و مباحث PerPatetic (فلسفه مشائی) تهیه کنند ولی تفسیر و شروح آنان از فلسفه ارسطو از آراء و معتقدات خاصه ایشان که غلب بلازاده بیش میامده مصون نمانده اند . همین تحریرات در قرون ۶ و ۷ بلباس فلسفه کلیسای شرقی تجلی نمود و بدست یحیی دمستقی بخدمت متالپین و متکللمین مذهبی کلیسا درآمد و کس نیکه با عقاید جزئی چون تثلیث و حلول مخالف بودند از فلسفه مزبور برای طرد و رد آن استفاده کردند و همین امر ایجاب نمود که مضالعه فلسفه مشائی کفر و زندق بشمار آید و مورد نفرت و انزجار متشرعین واقع گردد بخصوص آنانکه چندان بتعلیمات و معتقدات دین توجهی نداشتند بمضالعه فلسفه مذکور رغبت بسیاری نشان میدادند .

کلیسای نسطوری و منوفیزیتهای Monophysite (۱) در مکتب متعدده خود و در صوامع از قرن پنجم تا هشتم میلادی قسمت اول کتاب ارغنون ارسطو را تدریس میکردند و همین منظور و مقصودی را که مدرسیون لاتین در قرون اولیه از

(۱) - در قرن پنجم میلادی جماعتی از فرقه نسطوربان جدا شده و بخلاف نسطوریان که عیسی را دارای دو طبیعت انسانی (شری) و لاهوتی میدانستند آنان عیسی را دارای یک طبیعت دانسته و جنبه انسانی او را منکر بودند و شوزای « چالسدون » در سال ۴۵۱ میلادی بکفر ایشان فتوی داد و این تصمیم تفرقه شدیدی در او موجب شد و اکثر معتقدین از شرقین تصمیم شوی از او سر برداشتند و همین عقیده باقی ماندند

آموختن آن داشتند ایشانهم بهمان منظور بمطالعه و تعلیم آن همت گماشتند تا زمانیکه تمصب و جمود «زنو» - Zeno (۱) امپراتور رم شرقی مکتب نسطوریان را در «داسا» Baessa که به «آتن» ثانی معروف بود منحل نمود. مکتب مذکور در ترجمه و اشاعه منطق ارسطو فعالیت شایانی نشان داد.

تبعید علمای نسطوری از «داسا» در سال ۴۸۹ آمانرا متوجه ایران نمود و سلاطین ساسانی مقدم ایشانرا گرامی داشتند و علمای نسطوری توانستند کار خودرا درباره ارغنون ارسطو در ایران ادامه دهند. «نصیبین» نیز بک مرکز علمی منطق و علم الهی بوجود آمد و در جندی شاپور هم مدرسه طب و علوم یونان دائر گردید و در سرزمین اراک اشاعه و رواج شایانی یافت. در همان زمان نیز «منوفیزینها» طبقه نسطوریان را پذیرفتند و در ترجمه علوم منطق و طب یونانی بزبان سریانی قیام کردند.

مکتب منوفیزیتها در «رسائینا» Resaina که بعلت انتساب «سرجیوس» Sergius « اولین مترجم علوم یونان در زمان «ژوستین» با آنجا معروفیت بسزائی کسب نمود و همچنین صوامع ایشان در «کینسرین» Kinserrin ترجمه سریانی اغلب از مباحث مقدماتی منطق ارسطو را انتشار دادند. دانشمندان سریانی مساعی خویش را منحصر در ایسا نموجی (مدخل) «فر فریوس» Hermeneutica (مقولات) Categories و «هرمنوتیکا» Hermeneutica ارسطو صرف کردند و آنها را اساس تالیفات دیگر خود قرار دادند. معدودی از ایشان که در کار ترجمه تحریب بیشتری داشتند بترجمه و شرح «آنالوطیقا» Analytic همت گمازدند ولی کار آنان ناتمام ماند.

قوای «منوفیزیتها» بارشد امپراطوری اسلام از بین رفت و وقتی که فلسفه حیات مجدد خود را در بین ایشان در قرن ۱۳ در شخص «گریگوریوس بارهبرائوس (ابوالفرج یا ابوالفرجیوس)» (۲) (۱۲۸۶-۱۲۲۶) بدست آورد تجدید حیات آن

(۱) زنو Zeno (۴۹۱-۴۲۶) از ۴۷۴ تا سال ۴۹۱ امپراطور رم شرقی بود. در مدت سلطنت باطنیانها و هجوم قوای خارجی مواجه و دچار زحمت و اضطراب خاطر بوده است.

(۲) بارهبرائوس Bar - Hebraeus ابوالفرج (۶۸-۱۲۲۶) چاللیق کلیسای یعقوبیون (منوفیزیتها) بوده کتب و رسائل متعدد و باارزشی در علم الهی فلسفه - تاریخ عبری و سریانی نوشته است. ابوالفرج فرزند طیبی از قوم یهود است و در ملامطیه قسمت علیای فرات متولد شده است اهمیت هبرائوس در نزد محققین جدید راجع به تاریخ بزرگی بزبان سریانی بنام Chronicle «کرونیکل» میباشد که او برشته تحریر در آورده و مشتمل بر سه قسمت است. ۱- از خلقت عالم تا زمان حیات خود که اطلاعات باارزشی راجع به تاریخ اروپای جنوب شرقی و بقیه در صفحه بعد

مرهون نفوذ و مساعی متفکرین اسلام بود. نسطوریان بخلاف «منوفیتهای» وضع خاص و ممتازی داشتند زیرا با دارا بودن شغل طبابت و اطلاع وسیع از آن در جامعه اسلامی آن زمان احترام و موقعیت شایسته ای بدست آورده بودند و بزودی دانشمندان بغداد را با فلسفه یونانی و علوم متقوله از آنجا و آنچه که خود دارا بودند آشنا نمودند.

معرفت جزئی و مطالعات محدود سریانیها از فلسفه ارسطو در محافل دانشمندان و طلاب علوم زمان خلافت بامتجب و در عین حال با گرمی شایانی مواجه گردید و بسرعت اشاعه یافت و بزودی قسمتهائی از کتب اصولی ارسطو (۲) ترجمه و در دسترس علما قرار گرفت.

نام افرادی از مترجمین چون «حنین بن اسحق» که به لاتینی *Johannitius* میگویند و در مدارس لاتین معروفیت بسزائی داشت موجب افتخار و مباهات دانش شرق است.

«حنین» و خانواده او علوم یونان از جمله طب - نجوم - ریاضی را ترجمه و به عالم اسلام و زبان عرب تقدیم داشتند.

فلسفه یونان بظهور جموع در شرق بآراء و نظریات ارسطو اطلاق میشود با مطالعه دقیق فلسفه شرق کاملاً مشهود است که فلاسفه شرق هیچگونه ادعائی و آسای غربی دارد و مختصری از این قسمت را به عربی و بنام «المختصر فی الدول» تهیه کرده است

۲- ۳- (کرونیکل) مشتمل بر تاریخ کلیسا و فست سوم در باره شاخه شرقی کلیسای سیریا میباشد. کتاب دیگر «هیراتوس» بنام «ذخیره اسرار» که تفسیری انتقادی از فنون کتب مقدس است و برای علمای علوم الهی ارزش بسیار دارد.

(۲) - ارسطو - فیلسوف شهبر یونان در سال ۳۸۴ قبل از میلاد مسیح در «استاجیرا» *stagira* از شهرهای کنونی یونان در سواحل شمال غربی دریای اژه متولد شده است.

در حدود بیست سال یعنی از هفده سالگی تا سی و هفت در مدرس افلاطون حاضر شده و از او استفاضه مینمود و پس از مرگ افلاطون در «لیسیوم» *Lyceum* که خود بنا نهاده بود به تدریس پرداخت. ارسطو درباره تمام مباحث علوم زمان خویش کتب و رسائل متعدده ای برشته تحریر کشیده است. یا لایخص منطق - علوم طبیعی و ماوراء الطبیعه او معروفیت بسزائی دارند و خصوصیت دانش ارسطو آنست که با جمع آوری کلیه علوم زمان خود تنظیم و تشریح آنها را به عهده گرفته و نظریات و آراء خویش را بمسوطا نسبت بهرموضوعی نوشته است. فلسفه ارسطو که از طریق افلاطونیون جدید بدست سریانیها رسیده بود پس از ترجمه به عربی، فسرین و شارحین معروفی پیدا کرد که نام آورترین ایشان را میتوان ابوعلی سینا و ابن رشد دانست.

رجع به ابداع و ابتکار مسائل فلسفی ندارند بلکه در هر حال خود را شارح و مفسر فلسفه ارسطو میدانند. منظور ایشان آن بوده که فلسفه مشائی را شناسانده و حقیقاً آنرا که بدست آنان رسیده بود به طالبین این علم عرضه بدارند و بنا بر همین نظر به است که نظریات ارسطو را آخرین حد دانش بشر بشمار آورده و کمال دانش فلسفی را به آراء و عقاید ارسطو محدود کرده‌اند و همین نحوه استنباط است که «مدرسیون» غرب نیز به پیروی از آن بجمود و تعصب در طرق مطالعات فلسفی گرفتار آمدند. ولی با مقایسه بین دو فریق مذکور فلاسفه شرق در هر صورت و بهر تقدیر در مطالعات خویش نسبت به «مدرسیون» آزادی بیشتری داشته و توانسته‌اند تا حدی خود را از تنگنای مذهب عامه و عصیت خشک دینداران ظاهری نجات دهند. فلسفه برای اولین بار در دوران اولیه خلفای عباسی راه خود را در بین عمای اسلام باز نمود و علت آن بوده است که خلفای عباسی در تحت نفوذ اطرافیان ایرانی خویش و همچنین با اقامت در بغداد و ارتباط نزدیک با ملل و نحل متنوعه زجمود تا حدی رهایی یافته و توانستند ورود آراء و عقاید خارج از مسائل و مباحث دینی را پذیرفته و مطالعه و تحصیل آنرا اجازه دهند. وجود عناصر ایرانی در دستگاه خلافت و نفوذ روز افزون ایشان و گفت و شنودهایی که در برخورد عقاید مختلفه بتدریج اوج میگرفت ب ورود آراء افکار خارج از اصول دین کمک نمود از اینرو فرهنگ مردمان غیر عرب در مدت بسیار قلیلی توانست اشاعه بسیار یابد و طرفداران جدی بدست آورد.

بن حریت ضمیر و آزادی فکر که علت آن بعد از ذکر خواهد شد برخلاف معمول از دستگاه خلافت و حکم و یاری آن بوجود آمد و در تحت حمایت ایشان قرار گرفت و بوسیله آنان تقویت گردید عنایت خلفای عباسی موجب شد که در بغداد مدارس و مکاتب بزرگی بوجود آید و توجه طلاب علوم از تمام اقطار قلمرو حکومت بسوی بغداد جلب گردد از دره‌های عمیق آندلس تا سرحدات چین شهرت و عظمت مدارس علمی بغداد بجلت طالبین علم برداخت و منصور خلیفه دوم عباسی بری عمود یونان اهمیت خاصی فائل بود و در زمان او کتب عربی از قبیل نجوم - ریاضی و هندسه ترجمه و به بحث و درس ترازده شد ولی نشر کتب علوم فلسفه یونان خاصاً مومن فرزندان هارون لرشبیه بوده و هم اوست که بنای بدستور کلبه علوم بزرگان عربی رحمة و در دسترس دانشمندان قرار گرفت بهمین علت دانشمندی که بزبان سریانی آشنا بودند ترجمه کتب را بعهده گرفتند و کاری بی نظیر انجام دادند و میتوان گفت کوشش دانشمندان که توانم با توجه و عنایت مومن و توانست علوم یونان را از تباهی و فرسودگی مصون دارد و از بدبختی سرزمین رشد و نمو خویش عودت دهد مومن مشرق و غرب همان مقام را زحمت نشر علوم و معارف حاصل است که شارلمان در دنیای غرب و لایین حر ز کرده است.

سست مطالب مذکوره و اینکه چه علت و سبب موجب گردید تا خلفای

عباسی ترجمه و تدریس علوم یونانی را ترویج و توصیه نمایند و اجازه دهند تا افکار غیر عرب که از نظر اصول مخالف با تعلیمات دین بوده در قلمرو حکومت وارد گردد ناگزیر از توضیحی مبسوطیم. پس از آنکه حکومت با قتل علی بن ابیطالب (ع) و مصالحه حسن بن علی (ع) با معاویه از ترتیب و نظم متخذه خلفای راشدین منزع گردید و معاویه بنا بر اصول و رویه حکام و پادشاهان روم و ایران بسلطنت و حکومت برخاست در قدرت حکومت بنی امیه تعصب جاهلی اعراب و مفاخره ایشان به نژاد و مرتب خویش بلحاظ وابستگی به هشت حاکمه و اختیاراتی که از ابن راه بدست آورده بودند بوضع شدیدی عود یافت و تعلیمات اسلام که با هر گونه امتیازی مخالفت داشت نتوانست ریشه و پایه مستحکمی در بین مؤمنین برای خود بدست آورد از اینرو اختلاف نژادی و ناچیز شدن مردم غیر عرب و تحقیر ایشان رو بفرزندی نهاد و موالی که مسلمین غیر عرب بودند بانواع ناملازمات دبار گردیده و پیوسته مورد تجاوز و تعدی اعراب که ایشان را از نژادی پست می شمردند و افغان میشدند و در همین ایام است که شعوبه بنو اکثر ایرانیانی که نمیتوانستند اینگونه تحقیر و تحقیرات تحمل کنند بمبارزه برخاسته و با نشر اشعار و الفاء خطابات و تبلیغات و شرمند منالاب و معایب اعراب و جاهل و غیور ایشان بانقام جوئی دست زدند و از طرفی موالی هم برای مقابله با اعراب و جلوگیری از تحمیر و تحقیری که بایشان وارد میامد سعی بدینی در اخذ علوم دین از قبیل تفسیر و حدیث و فرائد قرآن و فقه و کلام مبذول میداشتند تا از این راه علاوه بر کسب احترام و ورود بدربار خلفا و آمیزش با افراد هیئت حاکمه و متنفذین برای ایشان میسر گردد و محیطی امن برای زیست و حمایت از همشهریان و اقربا و خویشان برای آنان فراهم شود از اثر و موالی به دریافت علوم و کسب دانش اقبال عظیمی نشان داده و در تمام دوره خلافت بنی امیه کلیه مقامات عالیه از قضا و تدریس آنانرا حاصل شد و مرجعیت نام در علوم و فنون و دانش دین برای ایشان فراهم آمد هیئت حاکمه وقت که مرجعیت افراد بسیاری از موالی را در علوم و اقبال مردم را بسوی آنان ملاحظه نمودند و عنصر عرب را که کمتر توجهی بعلم و دانش داشتند مورد تحقیر موالی یافتند جمعی اذنان شنیدند را با تهیه و اهل زندگی اشرافی و صرف مال بر بقیه اطاعت خویش در آورده و برای تحکیم موقعیت خود و حکومت عرب از آنان استفاده نموده ایشانرا بر آن داشتند تا با جعل احادیث و روایات و نظم اشعار بدفاع از عرب و حکومت عربی برخیزند و با ملت های دیگر بمجادله پردازند و مقام و حیثیت همت حاکمه را تبیین و مستقر سازند این رویه ادامه داشت و همینکه خلافت در خانواده عباسی استقرار یافت و ملل متنوع دیگر در قلمرو حکومت اعراب قرار گرفتند و اصول عقاید دین که تنها مجوز حکومت و محور حاکمیت اعراب بردن کران بود مورد حمله و هجوم واقع شد و در آراء و افکار مسلمین سستی و نزلتلی ایجاد گردید و بر سلسله دین فتوری وارد آمد هیئت حاکمه وقت خود را ناگزیر دید که با ترجمه علوم و دانش

یونان و غیره و استفاده از تجزیه و تحایل فسائل عقلی و مزج آن با مسائل دینی علم کلام را بوجود آورد تا هم ولو بطور موقت به تقویت اصول عقاید دین قیام نماید و هم با استمانت از مصطلحات و نحوه استدلال و طریقه تجزیه و تحلیل قضایا با استحکام بنیان و اساس حکومت اقدام کند زیرا در مقابل ایراد مخالفین دین دیگر استناد به احادیث و یا آیات قرآنی که مورد قبول آنان نبود تأثیری نمیداشت و با جبر و عنف و استفاده از زور و قدرت حکومت هم نمیتوانست عقول و افکار را قانع نماید و مخالفین را به ترك مخالفت وادارد بنا براین لازم بود برای اثبات مسائل دین از ادله عقلی استفاده شود و برای اقناع مخالفین از تجزیه و تحلیل منطقی و فلسفی استمداد گردد و درعین حال برای مشروعیت حکومت و تقویت بنیان آن دلیل و برهان بدست آورد و با آن حربه دوام حاکمیت اقلیت را بر اکثریت تثبیت نماید دوهر حال با توه بهجهاات مذکوره روشن میگردد که بچه علت و سبب خلفای عباسی نهضت علمی را ایجاد کردند زیرا اگر ایشان خود مقدمه در این کار نمیشدند مسلم بود ملل متنوعه که در قلمرو حکومت آنان زندگی میکردند علماً و عملاً بمخالفت با ایشان برخاسته و برای رهایی خویش کوشش خواهند کرد چنانکه پس از مأمون قیامهای متعددی در اطراف و اکناف امپراطوری عباسیان بوقوع پیوست و در زمینه علوم و دانش هم مقاومت و مخالفتی ابراز گردید عقاید و آرائی بمخالفت با اصول عقاید دین هیئت حاکمه عنوان شد اگرچه بسیاری از آن گفتگوها و معارف بدست هیئت حاکمه از بین رفت و نابود گردید ولی کم و بیش در ضمن قیامها که نوعاً رنگ دینی داشتند و بالملازمه دارای عقاید و معتقداتی بودند بخوبی مساعی مردم محکوم را برای رهایی از قید رقیب و اسارت و بدست گرفتن سرنوشت خویش مینمایاند و کوشش آنان را در راه تحقق آمال و آرزوی خود نشان میدهد. چون بنای کار بر اختصار است از توضیح بیشتر در اطراف تاریخ فلسفه و علوم شرق و نام مترجمین و مؤلفین و معرفی کتب ایشان خودداری میشود.

محمد شاهوردی

تهران - فروردین سال ۱۳۳۳

در ندوین این وجیزه از کتب ذیل استفاده شده است :

- ۱- دائرة المعارف بریضانیکا ۲- محاضرات الفلسفه العامه و تاریخها تألیف اختاد کونت دی جلارزا - اغلب حواشی قسمت طبیعیات متخذ از کتاب مذکور است
- ۳- کتاب نجاهة ۴- کتاب الاشارات و التنبیهاات ۵- کتاب شفا .

قسمت دوم

ورود در عقاید و آراء خاصه فلسفی بوعلی سینا و بحث درباره آن را میتوان از جمله مسائل و مباحث بسیار غامض و مشکل دانست که شاید جز افرادی معدود که تن به رنج و زحمت این کار داده و تتبع و تفحص درباره آنرا تقبل کرده‌اند و جمیع اوقات خویش را صرف مطالعه کتب عدیده و رسائل متعدده و متنوعه ابن سینا نموده‌اند دیگران را قدرت خویش در این بحر بی پایان نباشد بلکه آشنائی و باصراً گذر کردن از کنار آن نیز خارج از حد اهراد عادی بوده و مخصوصاً آنانکه با بضاعتی مزجه چون ابن‌حقیق در این وادی وارد شده باشند ره به مقصود نبرده و بهره‌ای از زحمت و تلاش خویش ندیده باید ترك آرزو کنند و براه دیگر روند و طی این راه طولانی و دشوار را بهمه رهروان ورزیده و اساتید رنج‌دیده و زحمت کشیده بگذارند زیرا تفحص و استقصاء کامل درباره فلسفه و مکتب بوعلی سینا اگرچه بظاهر سهل و آسان مینماید و هر کس که کتابی از حکمت خوانده و صباحی چند در خدمت اساتید فن تلمذ کرده باشد در بدایت حال شرح عقاید و آراء ابن سینا و توضیح و تبیین مسائل آنرا کاری دشوار نپنداشته و بخیال خود ممکن است با مراجعه مختصر بکتاب نجات اشارات و یا شفا آنچه که در آنجا نوشته شده و مرقوم رفته است حکمت بوعلی دانسته و با ترجمه عباراتی از آن کتب خود را از دانایان و دانشمندان آراء وی بحساب آرد و چنان تصور کند با بودن کتب مضبوطه و مضبوته که انتساب آنها به بوعلی محل تردید و شبهه نیست مشکل دانستن آن بی‌مورد است و فلسفه ابن سینا خارج از آنچه که در کتب مذکوره آمده است چیز دیگری نمیباشد و چون بوعلی سینا شارح و معرف فلسفه مشاء و بالجمله پیرو و مقلد ارسطو است

واجداً ابتکارانی در فلسفه نیست و بالتیجه بوعلی سینا متفلسف است نه فیلسوف و در مسائل حکمت مقلد است و نه مجتهد۔ بنا بر این جستجو و پژوهش در کتب وی برای آنکه مسائلی جدیدتر و یا از اصل تازه و نو تحصیل گردد کوشش بیفایده است و او را خارج از کتاب مبسوط و مفصل شفا آراء و نظریاتی نیست و چون آن کتاب هم از ابتداء تا انتها شرح کلام و آراء ارسطو است ورود در بحثی بعنوان عقاید و آراء خاصه بوعلی سینا جدای از فلسفه ارسطو میمورد و صرفاً عنوان تراشی است .

اینگونه قضاوت در حق شیخ الرئیس بنا بر مواردیکه ذیلا ذکر خواهیم کرد دور از عقل و منطقی است زیرا بوعلی سینا را با آن ذهن وقاد و عقل سرشار مقلد ارسطو دانستن خلاف فکر سلیم است و بقول استاد شیخ مصطفی عبدالرزاق استاد جاد مع الازهر مصر در کتاب موسوم به (تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه) در رد اظهار «ارنست رنان» در کتاب معروف وی بنام (ابن رشد و فلسفه او) «آیا کسی هست که گمان کند عقلی چون عقل ابن سینا مسائلی جدیدی در فلسفه وارد نکرده و فقط مقلد ارسطو بوده است؟» چنین خردی اگر باشد مسامحا از فلسفه بوعلی سینا بی اطلاع بوده و به عمق آراء و عقاید وی آشنائی ندارد زیرا شیخ الرئیس در مقدمه کتاب منطق المشرقین که ما بنحو اختصار میاوریم میگوید «علت قیام بر تالیف کتاب آنست که جمعی از متعلمین کتب یونانیین و متفلسفین و خوانندگان کتب ما که برای عامیین پیروان متائین تالیف کردیم تصور کرده اند که خداوند کسی را در فلسفه جز بسوی یونانیها رهبری نمیکند و جز از طریق فلسفه ایشان رحمت او بایشان نمیرسد» ثابت میشود که تالیف کتاب حکمة المشرقیه که مقدمه آن منطق المشرقین است متضمن عقاید و آراء خاصه بوعلی سینا بوده و در آن کتاب استقلال فکر و نظر خویش را ارائه داده و ثابت کرده است فلسفه فقط خاص و مخصوص یونانیان نیست و دیگران را هم بر وضع نظریات فلسفی قدرت و اعتبار میباشد هر چند آن قسمت از کتاب حکمة المشرقیه که مربوط بمسائل فلسفی است مفقود گردیده و تا کنون بدست نیامده است ولی قسمت اول کتاب بنام منطق المشرقین بخوبی استقلال نظر و فکر بوعلی سینا و قدرت او را بر انشاء و ابتکار در مسائل منطقی آشکار و واضح مینماید .

ابن طفیل اندلسی در کتاب « اسرار الحکمة الشرقيه » او « رساله حی بن یقظان مینویسد » شیخ ابوعلی به تعبیر آنچه که در کتب ارسطو طالپس آمده پرداخته و بنا بر مذهب او جریان داده و در کتاب شفا در طریق فلسفه او منسلک گردیده است و در اول کتاب هم تصریح نموده است که در نزد اوحق و حقیقت غیر از آنچه بیست که در این کتاب ذکر شده وهمانا کتاب مزبور را بنا بر مذهب مشائین تالیف کرده است آنکس که حق را طالب است و خدشه و خللی در او نیست ، باید بکتاب او در فلسفه المشرقیه مراجعه کند و آنکس که کتات شفا و کتب ارسطو طالپس را قرائت کرده باشد در اکثر از امور آندو را متفق میابد اگرچه در کتاب شفا اشیائی آمده است که از ارسطو بدست ما نرسیده است .

نامه شیخ الرئیس در اول کتاب «مباحثات» خطاب به ابو جعفر محمد بن حسین ابن مرزبان الکیا کاملاً نشان میدهد که بوعلی در فلسفه دارای نظریات مستقلی بوده و در بسیاری از مسائل با ارسطو یا بقول او صاحب المنطق اختلاف داشته است .

و در آن نامه مینویسد « کتابی تصنیف کرده ام و آنرا « انصاف » نام گذارده ام در این کتاب علما را بدو قسمت به مغربین و مشرقین تقسیم کرده مشرقین با مغربین در مقام معارضه برآمده اند تا جائیکه خصومت محقق گردیده آنگاه انصاف را پیش آورده ام و این کتاب تقریباً مشتمل بر بیست وهشت هزار مسئله است .

کتاب مباحثات که مشتمل بر سئوالهایست که بهمنیار بن مرزبان (۱) و قسمتی هم ابو منصور زبلیه (۲) از شیخ خواسته اند تا پاسخ دهد که میشود

۱ - ابوالحسن بهمنیار بن الرزبان در آذربایجان سکونت داشته و آنطور که نوشته اند بیرو مذهب مجوس بوده است و در حوالی سال ۴۳۰ هجری یا ۱۰۳۸ میلادی وفات یافته است .

۲ - ابومنصور بن الحسن بن طاهر بن زبلیه اصفهانی در سنه ۴۴۰ هجری یا ۱۰۴۸ میلادی وفات یافته است و تصانیف او عبارتند از «الاختصار من طبعیات الشفا» و « شرح رساله حی بن یقظان » و کتابی هم در نفس دارد و رسائل دیگری هم برشته تحریر در آورده است در ریاضیات و صناعت موسیقی مبتعر و عالم بوده است .

گفت آنچه که در این کتاب آمده آراء و نظریات مستقله بوعلی سینا در فلسفه می باشد کتاب «مباحثات» چنانکه بیهقی صاحب کتاب «تمه صوان الحکمه» میگوید «غوامض مشکلات» را در بردارد و از این جهت در صعوبت و عسر در فهم و تعبیر ممتاز است زیرا کاملترین صورت تطور فکری ابن سینا را در فلسفه و آراء خاصه او نشان میدهد.

در هر حال آنچه که میتوان درباره نظریات فلسفی ابن سینا گفت آنست که ابن سینا علاوه بر کتب نجات، اشارات و شفا که اکنون در دست است و سایر رسائل او که از هر جهت خود را پیروی آراء ارسطو نشان داده است مولفات دیگری داشته که عقاید خاصه او را در فلسفه روشن مینموده و متاسفانه مهمترین این کتب به نام «الانصاف» که در بیست مجلد بوده و ابن سینا خود چنانکه قبلاً اشاره شد میزان مسائل مطروحه و تفصیل آنرا در نامه بهمینار ذکر کرده است بنا بر روایت ابن الاثیر در حوادث سنه ۲۵۴ در موقع استیلای ابوسهل الحمدونی بر اصفهان و نهب خزائن علاءالدوله که ابن سینا در خدمت او بود کتب ابن سینا هم بغارت رفت و شیخ در نامه بهمینار وعده اعاده آنرا میدهد و بنی اضطراب احوال شیخ این اعاده را متعسر مینماید.

درباره کتاب «الانصاف» نسبت بقدمان جمیع یا بعض از اجزاء آن بین مورخین اختلاف است و ما در مقام آن نیستیم که نسبت بکتاب مذکور وارد در بحث و تحقیق شویم فقط استفاده اینکه از اشاره باین کتاب در اینجا میشود آنست که بوعلی سینا برخلاف گفته «ارنسترنان» و سایر مستشرقین که او را منکر ارسطو و شارح بیانات وی میدانند شخصاً صاحب نظر و رای در مسائل فلسفی بوده و همانطور که درباره علت تالیف کتبی که آراء مشائین را در آن آورده است تذکر داده آنرا برای کسانی نوشته است که فلسفه را خاض یونانیها میدانسته اند و الا از اینکه بوعلی سینا فیلسوف بوده نه متفلسف کفایت به «شرح کتاب حرف اللام» و تفسیر کتاب «اتولوجیا» و من «شرح مضیوس لحرف اللام» و «التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لارسطاطالیس» و «کتاب المباحثات» که بنا بر روایاتی کتا المباحثات و شرح کتاب حرف اللام و کتب اتولوجیا از اجزاء باقی مانده کتاب مفصل و مشروح «الانصاف» است مراجعه شود.

اکنون در نظر نداریم درباره مسائلی که بوعلی سینا خود منشی و

مبتکر آنست وارد بحث شویم زیرا این کار کوشش و سعی بسیار و زمان کافی و ممتد میخواهد و نیز از عهده یکتفر هم خارج خواهد بود. بنا بر این فعلا و آنطور که تا حال مرسوم بوده و فلسفه بوعلی سینا را منحصر به کتب متداول وی بنام شفا- اشارات و نجات و پاره‌ای رسائل دیگر اومیدانستند ما هم به پیروی از رسم معمول بنحو اختصار بشرح مذهب فلسفی ابن سینا میپردازیم.

مذهب فلسفی ابن سینا با مراجعه بر رساله معووف او بنام « رساله فی اقسام العلوم العقلیه » مشی ویرا روشن مینماید. در این رساله ابن سینارای خود را در ماهیت حکمت و اقسام و غایات آن بیان نموده که اکثر مصادر نظریات اومشائی و درباره‌ای موارد افلاطونیت و با مقایسه آراء ابن سینا با این مصادر میتوان تشخیص داد چه آرائی را از یونان گرفته و کدام از آراء با اقوال ارسطو و افلاطونین مطابقت ندارد و میتوان گفت که عدم مطابقت و انحراف یا برای آنست که بوعلی سینا در مسئله‌ای از مسائل با توجه بدین اسلام نظریه دینی را برگزیده و یا آنکه به ترجمه‌های معدول از اصل یونانی اتکا کرده است و یا نظریه فارابی را در آن باره رجحان داده و یا خود بدعتی بکار برده است در هر حال برای دریافت بهتر و روشنتر موارد مذکور رجوع بکتاب شفا که اهم کتب فلسفی ابن سینا است لازم بنظر میرسد.

تعریف حکمت - ابن سینا حکمت را صنعتی نظری میدانند که انسان بوسیله آن از آنچه که در نفس خویش دارد استفاده کرده و از آنچه که عمل بدان برای انسان واجب است بهره‌مند گردد و سزاوار آنست که برای نفس خود کسب شرف نموده و باستکمال آن کوشد تا عالمی معقول و مستعد برای سعادت قصوای اخروی بر حسب ضاقت انسانی شود.

تقسیم حکمت - (۱) ابن سینا حکمت را بدو قسمت تقسیم میکنند -
۱- نظری مجرد ۲- عملی قسم نظری آنست که غایت و غرض آن حصول

۱ - از اقسامیکه بعد از کرمیشود روشن میگردد که حکمت در نظر ابن سینا ب علم مرادف است و با آنکه نمی‌توان بین حکمت و علم تمیزی قائل شد.

اعتقاد یقینی بحال موجوداتی است که وجود آنها متعلق بفعل انسان (۱) نباشد و مقصود از علم بآن موجودات برای تحصیل رای و نظر است چون علم توحید و علم هیئت.

قسم عملی آنست که غایت و غرض آن حصول اعتقاد یقینی بموجودات نیست بلکه اغلب مقصود آن حصول صحت رای در امریست که با کسب انسانی تحصیل میشود و از آن اکتساب خیر مینماید و مقصود از آن فقط حصول رای نیست بلکه حصول رای بخاطر عمل است (۲) بنابراین حکمت نظری حق است و رغایت حکمت عملی خیر.

در نظر ابن سینا حکمت نظری سه قسم قابل تقسیم است (۳) و عبارتند از: ۱- علم اسفل یا علم طبیعی ۲- علم اوسط یا علم ریاضی ۳- علم اعلی یا علم الهی و جزاین تقسیمات دیگری ندارد زیرا اموریکه از آن بحث میشود یا از جمله امور است که حدود و وجود آن متعلق بماده جسمانی و

۱- این نظر ماخوذ از قول ارسطو است که میگوید ادراك علمی ادراك آنچیز است که ضروری بوده و قبول تغییر ننماید و بنا بر تاویل قول ارسطو ابن سینا عقل انسانی را منفعل تعبیر نموده و متذکر این معنی است که جمیع اقسام علوم مذکوره مستقلا وجود داشته و وابستگی به ادراك عامل یعنی اعتبار فاعل ندارد و بالجمله تابع بعض اعتبارات مختلفه و متصرفه در آن نیباشند و یکی از اسباب جمود فلسفه مدرسی و انواع آن همین رای بوده است.

۲- چون ممکنست تعریف ابن سینا در باره حکمت و اقسام آن قدری معقد باشد تا کزیز از توضیح مختصر میباشیم- حکمت را قدماء صنایعی میدانند که بوسیله آن انسان بر حسب وسع و طاقت سود با علم بسوحوادث از طریق تحقق برهانی و علم واقعی نه برسبیل ظن و تقلید بر حله ای از تکامل و معرفت میرسد و عالم وجود را چنان با نظام کمال و تمامیت آن در نفس خویشتن نقش مینماید که عاملی معقول که از هر حیث مشابه با عالم عینی باشد برای حکم حاصل میگردد و با حصول این کمال مستعد در کس سعادت قصوی و وصول بخیر اسی میشود حکمت نظری چون علم باینکه عالم محدث است و آنرا صانعی قدیم است و مثال حکمت عملی آنستکه اکتساب ملکات فاضله نفسانیه چگونه و از ازاله ملکات رذیله بجه طریق امکان دارد و رفع مرض و تحصیل صحت بجه شکل است علم نظری برای نفس معرفت است و حکمت عملی مونر در حیات افراد است حکمت نظری از آنرو که بمطلق معرفت تعلق دارد و معارف الهیه را محتویست علم اعلی دانسته و عملی را ادون و اخس شمرده اند.

۳- این تقسیم متخذ از ارسطو است بکتاب ماوراء الطبیعه و رجوع شود.

حرکت است. مثل فلک. عناصر اربعه و یا آنکه از جمله امور است که وجود آن بماده و حرکت تعلق دارد و حدود آن متعلق بآندو نباشد چون تریب- تدویر- عدد و خواص آن و شق سوم امور است که وجود و حدود آن محتاج به ماده و حرکت نباشد که این امور یا راجع بنوات است مثل ذات باری و یا راجع بصفات مثل وحدت- کثرت- علت- معلول- جزئیت- کلیت- تمامیت نقصان و شبیه باین معانی .

حکمت عملی هم بنا بر نظر ابن سینا بر سه قسم است - تدبیر انسان یا مخصوص بشخص واحد است یا اختصاص بفرد ندارد و آنکه مخصوص بفرد واحد نیست باشد حرکت دیگران ملازمه دارد و شرکت یا بر حسب اجتماع عائلی و منزیست و یا بر حسب اجتماع مدنی بنا بر این قسم اول بما میاموزد که اخلاق و افعال انسانی چگونه باید باشد تا در حیات اولی و آخری سعادت مند گردد که کتاب ارسطو در اخلاق مشتمل بر این مراتب است .

قسم دوم چگونگی رفتار انسان را در منزل مشترک بین خود و زوجه و اولاد تعلیم میدهد و میاموزد چه تدبیری بکار باید برد تا آنکه وضعی منظم ایجاد نمود تا آن وضع بکسب سعادت شخص را متمکن گرداند و مودی رفاه و آسایش شود (۱) .

قسم سوم مربوط به اصناف سیاسات و ریاسات و اجتماعات مدنی فاضله و رده است که دو کتاب سیاست تألیف ارسطو و افلاطون مشتمل بر آنست و آنچه که متعلق به نبوة و شریعت است در دو کتاب از «نوامیس» افلاطون در آن باره بحث شده است .

حکمت طبیعی بدو قسمت که قسمتی بمنزله اصل و قسمتی بمنزله فرع باشد تقسیم میشود و اقسامی که در مقام اصل جا دارند بهشت قسمت تقسیم میشوند. قسمی از امور بعامه طبیعات تعلق دارد مثل ماده- صورت- حرکت

۱ - ارسطو اساس بحث در امور منزل و عائله را در کتاب سیاست خود بجا گردارد و نوشته است در این موضوع در جزء دیگر از کتاب بحث خواهد کرد ولیکن باتمام آن توفیق نیافت ابن سینا در باره تدبیر منزل و عائله بکتاب تألیف «ارونس» مراجعه میدهد این شخص و کتاب او شناخته نشده و ممکن است یکی از علمای متناهی باشد و ممکن است اشاره ابن سینا به «آندرو نیقوس» که یکی از دانشمندان مشائی است باشد که کتابی در تدبیر منزل نوشته است

و تعلق حرکات به محرکات و اثبات آن به محرک اول که در کتاب سماع طبیعی مورد بحث قرار گرفته است و قسم ثانی معرف احوال اجسامی است که ارکان عالم بوده و عبارتند از سموات و متعلقات آن که در کتاب سماء العالم آمده است. قسم سوم معرف احوال کون و فساد است و کتاب کون و فساد شامل مباحث آن میباشد. قسم چهارم از احوالی که به عناصر اربعه قبل از امتزاج عارض میگردد صحبت میدارد و مشتمل سه مقاله از کتاب آثار علویه است قسم پنجم معرف حال کائنات معدنیه بوده و مقاله چهارم از کتاب آثار علویه راجع بآب است. قسم ششم معرف حال نباتات است و کتاب نبات در آن باره بحث میکند. قسم هفتم معرف حال کائنات حیوانیه و کتاب طبایع حیوان آنرا توضیح میدهد و قسم هشتم مشتمل بر معرفت نفس و قوای درآ که حیوانات و قوای درک انسان است و درباره بقای نفس پس از فساد بدن و اینکه نفس جوهری روحانی است بحث میکند که کتاب نفس و حس و محسوس شرح آنرا در بردارد (۱).

۱ تقسیم علوم طبیعی بهشت قسمت موافق آنچه زیست که در کتاب ارسطو در طبیعیات آمده و از جهت مقارنه اینکه بین اسماء کتب ابن سینا و کتب ارسطو است این فرض ثابت میشود اسماء کتب ارسطو در موضوعات طبیعی بقرار ذیل است : ۱- کتاب در سماع طبیعی که به «در تعلیم طبیعیات» یا «در طبیعیات» هم ترجمه شده و دارای هشت جزء است - ۲ - کتاب در سماء که دارای چهار جزء است (کتابی «در عالم» هست که جزء کتب طبیعی ارسطو آورده اند ولی یکی از مشائخ متأخر آنرا نوشته و امتزاجی از آراء مشائی و رواقی است و معلوم نیست ابن سینا آنرا در مخطوط کرده است یا نه) کتاب دیگر در حدوت و فساد است که (در اینجا کون و فساد نامیده شده است) دارای دو جزء است . و کتاب دیگر در حوادث سماویه یا جویه که همان آثار علویه باشد و دارای چهار جزء است و اینطور بنظر میرسد که جزء چهارم آن جداگانه تألیف شده است . کتاب دیگر در نبات است که از قرار معلوم مفقود شده است و کتاب دیگر در نبات که منضم به مجموعه طبیعیات ارسطو گردیده و چاپ شده است متعلق بارسطو نیست و بنظر میرسد که مؤلف او نیکولا دمشقی باشد که در زمان میلاد در رومیه تدریس مینموده - و کتاب دیگر در تشریح حیوانات و وظائف اعضا آنهاست و اسم آن بشکل تحت الفظی (در تاریخ حیوانات) است و دارای ده جزء میباشد ولی جزء دهم از ارسطو نیست و بضمیمه آن کتابی در «نشء حیوانات» است که پنج جزء دارد و دیگری در سیر حیوانات که جزء واحد است و بعد از کتب مذکور سه کتاب در نفس است که هشت رساله بآن تعلق دارد از آن جمله رساله در حس و محسوس و دیگری در ذاکره و تذکار و سومی در نوم و بقضه و دیگری در منامات و رساله دیگر در تاویل منامات و دیگری در طول حیات و کوتاهی آن و رساله دیگر در حیات و موت و آخرین آن در تنفس .

اقسامی از حکمت طبیعی که در مقام فرع جادارند عبارتند از طب احکام نجوم که علمی تخمینی بوده و غرض از آن استدلال از اشکال کواکب بر احوال عالم و بلدان و اختیارات افراد و مسائل مربوط بآن است. علم فراست یکی دیگر از حکمت فرعیه است و غرض آن استدلال از شکل و خالق بر اخلاق اشخاص میباشد. و دیگر از اقسام حکمت فرعیه علم تعبیر است و غرض آن استدلال از تغیلات حکمیه بنا بر مشاهدات نفس از علم غیب بوده که قوه مخیله آنرا بمثال دیگر تصویر میکند و از جمله حکمت فرعیه علم طلسمات و از آن جمله نیز غیبیات است که غرض از آن امتزاج قوایی است که در جواهر عالم ارضی بوده و از آن قوه ای حادث میشود که آقوه منشاء افعال غریبه واقع میگردد و دیگر از اقسام حکمت فرعیه علم کیمیا است.

علم اوسط یا حکمت ریاضی در نظر ابن سینا نیز دارای دو قسمت است قسمی اصلی که عبارتند از علم عدد - علم هندسه - علم هیئت و علم موسیقی و قسمی فرعی که آنها متفرع بر اصول چهارگانه مذکور میباشد از آن جمله فروع عدد عبارتند از علم جمع و تفریق علم جبر و مقابله و از فروع هندسه - علم مساحت - علم حیل متحرک و علم جراتقان و علم اوزان و موازین و علم آلات جزئی و علم مناظر و مرایا و علم نقل میاه و از فروع علم هیئت - علم زیجات تقاویم و از فروع علم موسیقی اتخاذ آلات عجیبه غریبه چون ارغل و شبیه بآن .

علم الهی یا حکمت متعالیه بنا بر نظر ابن سینا دارای پنج قسمت اصلیت و عبارتند از : ۱ - نظر در معرفت معانی عامه جمیع موجودات از هویت و حده کثرت و فاق خلاف تضاد قوه و فعل علت و معلول ۲ - نظر در اصول و مبادی چون علوم طبیعی - ریاضی - منطق و نقض اراء فاسده آنها ۳ - نظر در اثبات حق اول و توحید و صفات او ۴ - نظر در اثبات جواهر اولیه روحانیه که از حیث منزلت اقرب مخلوقات با او میباشد از آن جمله اند علم در احوال ملائکه که رو بیان و اثبات جواهر روحانیه ثانوی که آنان ملائک موکله سموات و حماه عرش و مدبرات طبیعتند ۵ - در تسخیر جواهر جسمانیه سماویه و ارضیه برای جواهر روحانیه - اقسام مذکور فلسفه اولی یعنی علم الهی نام دارد و کتاب ماوراء الضبیعه ارسطو مشتمل بر آنست. علم الهی نیز دارای فروعی است که عبارتند از معرفت کیفیت نزول

وحی و اینکه مهبط وحی واجد خواصی است که از او معجزات مخالف با مجرای طبیعت صادر شده و از غیب خبر میدهد و همچنین ابرار اتقیاء که بآنان الهام که شبه وحی است میرسد و کراماتی از ایشان که شبهه بمعجزه است سر میزند و علم معادهم از فروع علم الهی محسوب است.

ابن سینا پس از تقسیم و توصیف حکمت بدو کراقسام علم منطق میپردازد زیرا ابن سینا چون سایر حکماء علم منطق را آلت کسب حکمة نظریه و عملیه دانسته و آنرا وسیله حفظ ازار تکاب سهو و غلطی در استنباطات فکری می شمارد و در «رساله فی اقسام العلوم العقلیه» بنحو ذیل تقسیمات منطق را شرح میدهد.

منطق دارای نه قسمت است ۱- قسمت اول بین الفاظ و معانیست و کتاب ایساغوجی تصنیف «بر فریوس» (۱) که معروف به مدخل است درباره آن بحث میکنند ۲- قسم دوم - درباره عدد معانی مفرده ذاتی که نسبت به جمیع موجودات عمومیت دارند بحث میکند و ماهیت این معانی بدون آنکه تحصیل وجود آن و با قیام آن معانی در عقل مشروط بشرطی باشد توضیح داده میشود و کتاب معروف ارسطو بنام «قاطیغوریاس» بمعنی مقولات مشتمل بر آنست ۳- قسمت سوم راجع است به ترکیب معانی مفرده از نظر سبب و ایجاب و تألیف قضایا و خبر و احتمال صدق و کذب در آن که کتاب معروف ارسطو بنام «بارامیناس» بمعنی «عبارة» مسائل مذکور را در بردارد ۴- قسم چهارم - ترکیب قضایا بکیفیتی که مؤلف دلیل شوند و اعاده علم از معلوم به مجهول نماید که در اصطلاح آنرا قیاس گویند میباشد و کتاب ارسطو بنام «آنالوطیقا» یا تحلیل قیاسی مشتمل بر آنست ۵- قسم پنجم معرف شرائط قیاس است و طرز تألیف قضایا بیکه مقدمه قیاس بوده تا آنکه اگر کتاب مسائل از طریق آن مختوم به یقین

۱- «بر فریوس» شاکرد افلوطین است و در قرن سوم بعد از میلاد میزیسته و کتاب او با اسم ایساغوجی بمعنی «مدخل» معروف است و از آن جهت آنرا مدخل نام گزارده که برای ورود بمقولات ارسطو تحصیل و کسب آن لازم بنظر میرسیده است و کلیاتی را در آن نام برده و توضیح داده است که باعتبار او آن کلیات باید سابق بر مقولات ارسطو باشد و عرب کلیات مدخل را بجنس - نوع - فصل - خاصه و عرض ترجمه نموده اند که در کتب منطق بکلیات خمس مشهورند.

کرد توضیح میدهد و کتاب « ابالوطیقا ثانیه » متعلق بارسطو حاوی مطالب مذکوره است ۶- قسم ششم- درباره جدل و مواضع کسب حجت از آن است که در کتاب ارسطو بنام « طویقا » شرح آن آمده است ۷- قسم هفتم مشتمل بر تعریف مغالطات بود و کتاب دیگر ارسطو بنام « سوفسطیقا » متضمن آنست ۸- قسم هشتم- مشتمل بر قیاسات خطابی است که در مخاطبات جمهور مفید بوده و در کتاب ارسطو بنام « ریطوریکا » درباره آن بحث شده است ۹- قسم نهم راجع است بکلام شعری و اینکه کیفیت آن چگونه باید باشد و کتاب معروف ارسطو بنام « غرانیطقا » (شکل صحیح این نام معلوم نیست) متضمن آنست.

اکنون که از تقسیم حکمت و منطق بنا بر نظر ابن سینا فراغت حاصل شد بشرح موضوعات مذکوره میپردازیم- ابن سینا بطور کلی از آنجائیکه منطق را علم آلی و وسیله صیانت انسان از سهو و اشتباه میدانند در جمیع کتب اساسی فلسفی خود مقدمه ابواب منطق را مورد شرح و توضیح قرار داده تا مشغولین بحکمت راه خلاف نیویند و با میزان منطق صحیح از سقیم بازشناسند بنا بر این مانیز در اول کار بشرح مختصر منطق بنا بر نظر و آراء ابن سینا میپردازیم .

تعریف منطق- در نظر ابن سینا منطق آلتی است که ذهن را از خطا در هر تصور و تصدیقی مصون میدارد و عقیده دارد که منطق اسباب و نهیج ایصال بحق را بصاحب خود اعضا مینماید .

ابن سینا توضیح میدهد : هر گونه معرفت و علمی یا تصور است و یا تصدیق و تصور اول بوده و اکتساب آن بحد (۱) و یا آنچه که در مقام

۱ - حد در نظر علمای منطق عبارتست از تعریف شیء بخواس ذاتی آن و حد را بچهار قسم تصور نموده اند ۱ - حد اسی و آن حدیست که از صور مفهومات برای شخص حاصل میشود یعنی آنچه که در بدایت حال از مفهوم لفظ تصور شود آنرا حد اسی گویند - ۲ - حد لفظی حدی را گویند که در مقابل سؤال سائل اظهر از مسئول عنه باشد چون سؤال درباره اسد که اگر پاسخ داده شود آنرا شیر گویند لفظ شیر در نزد سائل اظهر و بالتلیجه درک مفهوم آن برای او آسانتر خواهد بود- ۳- حد رسمی و عبارتست از توضیح درباره لوازم خاصه شیء مسئول عنه چنانکه اگر گفته شود انسان چیست و بچویان بقیه در صفحه بعد

حد قرار گیرد تحصیل میشود چون تصور (۱) ما در ماهیت انسان - و تصدیق از طریق قیاس تحصیل میگردد چون تصدیق باینکه کل را مبدأیست . بنا بر این حد و قیاس دو آلتی هستند که مجهولات را معلوم نموده و بر حلقه رومت میرسانند. و هر یک از حد و قیاس ممکن است حقیقی و غیر حقیقی باشند ولیکن هر یک بر حسب حال خود منفعتی در بردارند و همچنین حد و قیاس ممکن است باطل باشند در حالیکه به حقیقی شباهت تمامی داشته باشند بنا بر این فطرت انسانی در اکثر احوال کفایت تمیز بین اصناف مذکور را نموده چه آنکه اگر این قوه تشخیص برای هر کس قابل حصول میبود هیچگاه بین عقلا در مسائل اختلافی پیش نیامد و هیچوقت برای فردی از آنان آراء متناقضی یافت نمیشد .

هر یک از قیاس و حد مولف از معانی معقوله ایست بتالیف محدود و برای هر یک از آن دو ماده و صورتی است که با حصول صورت می توان تالیف را تمام شده دانست .

و لذا منطق بصناعت نظری تعریف شده است تا روشن نماید از چه صور و موادی حد صحیح که حد حقیقی باشد و از چه صور و موادی قیاس صحیح که در حقیقت بیرهان تسمیه شده است تالیف یافته و حاصل

بقیه از صفحه بعد

ضاحک تعریف شود ضحک که از لوازم خاصه انسان است حد رسمی نام دارد - ۲- حد حقیقی آنست که از تمام ماهیته شئی و حقیقت آن گفتگو کند چون در تعریف انسان که اوجسمی است نامی حساس متحرك با اراده و ناطق و شرط حقیقی آنست که جمیع اجزاء از جنس و فصل و جمیع ذاتیات آن بکیفیتی که هیچیک از نظر دور نماند مورد تذکر قرار گیرد و لازم است اعم قبل از اخص و جنس قریب قبل از بعید بیاید و تعریف وقتی صحیح است که بعد حقیقی تعریف در آید .

۱- تصور بر حسب اسم تصور مفهوم شئی است که موجود در اعیان یعنی در خارج نباشد و تصور در موجودات و معدومات هر دو جاریست یعنی میتوان معدوم و موجود را تصور نمود ولی تصور بحسب حقیقه یعنی تصور ماهیت چیزی که وجود او معلوم و موجود باشد و شیخ میگوید آنچه که در ذهن حاصل شود یا صور ماهیات است یا ذعان و اعتراف و اعتقاد بمطابقت آن صور است با موجود که صور ماهیات موجود در ذهن را تصور و ذعان بمطابقت آنرا تصدیق گویند :

میگردد و نیز از چه صور و موادی حد اقلناعی یا باعتبار دیگر رسم (۱) تدارک میشود و همچنین منطبق به ما میآموزد قیاس اقلناعی از چه صور و موادی ترکیب یافته که اگر دارای قوت کافی و شبیه یقین باشد جدل نامیده شده و اگر ضعیف و ظنی درآید خطاباً عنوان یافته است و نیز منطبق تعلیم میدهد و معرفی مینماید که حد فاسد و قیاس فاسد که مغالطه نام دارد از چه مواد و صورتی تالیف گردیده که برهانی بودن و یا جدلی بودن آن بنظر میآید در صورتیکه هیچیک از آن دو نبوده و مغالطه ای بیش نیست. و منطبق صوراً و ماده قیاسی را بدست میدهد که تخیلی بوده و نفس باستماع آن را غاب است نه فقط ایجاد تصدیق مینماید بلکه بسط و قبضی از آن حاصل میشود و آنرا قیاس شعری گویند. بنابراین آنکس که بعقیده ابن سینا مذهب بصناعت منطبق گردد و مسائل و قوانین آنرا عمیقاً درک نماید و جوهر کلام معقول را از هر نوع و کیفیتی باشد تشخیص تواند داد و بنا بر همین عقیده است که میگوید « نسبت منطبق در تعقل چون نسبت نحو بکلام و یا عروض بشعر است ولیکن فطره سلیمه ممکنست از نحو و عروض مستغنی باشد ولی فطره انسانی بهر شکل که باشد نمیتواند از علم منطبق بی نیاز گردد مگر آنکه مویذ از باری تعالی باشد. »

ابن سینا مگوید چون مخاطبات نظری مولف از الفاظ است و افکار عقلی از اقوال عقلی تالیف شده اند و از آنجائیکه مفرد قبل از مولف قرار داد شرح و توضیح در باره مفرد باید مقدم از توضیح در باره مولف باشد بشرح ذیل.

- ۱ - لفظ مفرد آنستکه دلالت بر معنایی داشته و جزء از آن لفظ نمیتواند دلالت ذاتی بر جزء معنی داشته باشد مثل لفظ انسان.
- ۲ - لفظ مرکب یا مولف آنست که دلالت بر معنایی داشته باشد و دارای اجزائی باشد که از التیام اجزاء آن معنی جمله بدست آید مثل جمله « انسان راه میرود. »

۱ - ممکن است شئی با امتیازی که در باره ای جهات از اشیاء دیگر دارد مفهوم معلوم گردد یعنی بعوارض و خواص تحت تعریف درآید نه بصفات ذاتیه و این تعریف را تعریف بر رسم گویند.

۳. لفظ مفرد کلی آنست که دلالت بر کثیرین که در معنی متفقند نماید خواه کثرت در وجود چون انسان یا کثرت در جواز توهم چون شمس .

۴ - لفظ مفرد جزئی آنستکه معنای او مافوق معنی واحد نباشد یعنی فقط دلالت بر یک معنی مشخص داشته باشد چون زید مشارالیه (۱)

ذاتی و عرضی - هر کلمه می تواند ذاتی و یا عرضی باشد - ذاتی آنستکه مقوم ماهیت شیئی یعنی قوام ذات شئی باوست چون انسان و حیوان که علم بمفهوم ذاتی انسان بدون آنکه حیوان بودن او معلوم گردد میسر نیست و آنچه که ذاتی نیست مثل مجموع زوایای یک مثلث مساوی با دو قائمه در مثلث و چون سواد برای انسان که آنچه که ذاتی نباشد عرضی خواهد بود - گاهی اشتباه میشود و گمان می کنند این عرض همانست که در مقابل جوهر قرار میگیرد در صورتیکه عرض ممکنست جوهری باشد چون سفید و عرض غیر جوهری چون سفیدی ابن سینا نظریه « بر فی ریوس » را که قبلا بآن اشاره شد پسندیده و موضوعاتی را که او در کتاب خود موسوم به «مدخل» آورده و در آن باره بحث کرده است پذیرفته و در منطق خود براه او رفته است و الفاظ خمسه یا الفاظ کلیه خمسه را که در کتب منطق به کلیات خمس مشهور است مورد توجه قرار داده و میگوید :

۱ - بنا بر گفته قدامارکن منطق الفاض است و بصحت و بطلان مسائل منطقی هم چون مؤلف از الفاظ میباشند وابستگی بلفظ دارند - نسبت بمنطق ارسطو که سایر حکمای قدیم هم عینا آنرا معتبر شناخته و مورد درس و بحث قرار داده اند و تا زمان حاضر هم در دانشگاهها تدریس میشود اشکالات و ایرادات سختی از طرف پاره ای از علما و بخصوص در قرن هفدهم که اروپا میرفت از زیر سلطه فلسفه مدرسی و یونانی خلاص شود وارد شده و منطق ارسطو را کافی بر اکتشاف مجهولات ندانسته و آنرا مردود شناخته اند از آنجمله « بیکن » دانشمند انگلیسی در کتاب خود مرسوم به «دری شرفت علوم» میگوید « در کن منطق ارسطو بر لفظ قرار داد و از جمله اسباب ضعف آن آنست که حجج مرکب از قضایا بوده و قضایا مؤلف از الفاظند و الفاظ جز آثار متداوله بین مردم و اشارات به مدرکات جمهور در باره اشیاء و مدرکات آن نیست و نمیتوان بصحت قضایائی که مؤلف از الفاظند اطمینان یافت » « دکارت » نیز در مقاله خود موسوم به « اسلوب » میگوید : قواعد منطق باصحت و اتقانی که دارر مجهولی را معلوم نمیکند و فقط باره ای اصطلاحات می آموزد که بقوه تفهیم و بیان میافزاید .

کلیات خمس عبارتند از ۱- جنس ۲- نوع ۳- فصل ۴- خاصه ۵ رض عام. آنچه که عامتر از او نباشد و بر کثرتی از مختلف الانواع دلالت کند آنرا جنس گویند چون حیوان که بر انسان و حیوان بمعنی اخص دلالت دارد و نوع بر کثرتی دلالت خواهد داشت که متفق الحقیقه باشند چون انسان و فصل آن کلی ذاتی را گویند که بر تمیز نوعی از انواع تحت جنس اطلاق میشود مثل ناطقیت در انسان و خاصه آن کلی دال بر نوع واحدی را گویند که در جواب سؤال نه ذات بلکه عرض گفته میشود مثل ضاحک برای انسان و عرض عام عبارتست از هر کلی مفرد عرضی که در معنای آن انواع کثیری شرکت داشته باشند مثل سفیدی بوعلی سینا برای ورود در مسائل مهمتر منطق و قضایای مولف و از آنچه که قضایا ضروره باید ترکیب کردند به بحث پرداخته و بشرح در باره آنان اقدام کرده است موارد مذکوره عبارتند از :

۱- اعیان - اوهام - الفاظ و کتابات - شئی ممکن است عین موجود در خارج باشد و یا صورت موجود در وهم یا عقل که آن صور مأخوذ از وجود خارجی شی است این دو شکل از موجودیت در نواحی و امم مورد اختلاف نیست اما الفاظ که بر صورت موجود در وهم و یا عقل دلالت دارند و کتابت که دال بر لفظ است بر حسب اختلاف نواحی و امم مختلف میشوند.

بوعلی سینا پس از آنکه بشرح مذکور علل اتفاق و اختلاف در اعیان و اوهام را بیان میکند بشرح اسم - کلمه و اداة که باصطلاح نحو یون همان اسم و فعل و حرف باشد میبرد از «قول» را تعریف میکند که قبلا در تعریف مرکب شرح آن داده شده است - پس از ذکر مقدمات مزبوره وارد تعریف اجزاء قضایای منطقی شده و بکیفیت ذیل هر یک را توصیف می نماید .

۱- «قضیه و خبر» - قضیه و خبر قولیست که حاکی از نسبت بین دو شئی بوده و احتمال صدق و کذب در آن رود یعنی ترکیب قضیه عبارتست از موضوع محمول و رابطه .

۲- محمول محکوم به را گویند که باعتبار نسبت آن بموضوع ممکن است منفی یا مثبت باشد.

۳- موضوع آنست که حکم بر آن بار میشود بدینمعنی که برای

موضوع چیزی را موجود میدانیم یا چیزی را از او سلب مینمائیم و علی‌ای حال با اعتباری منفی و با اعتباری مثبت خواهد بود و تصویر موضوع و محمول در جمله «حسن نویسنده است» چنین است که حسن موضوع نویسنده محمول و نوشتن برای حسن موجود خواهد بود.

۴- جهات- جهات سه قسم است ۱- واجب که دلالت بردوام وجود دارد و ممتنع دال بر دوام عدم است و ممکن که بردوام وجود و عدم دلالتی ندارد.

۵- مقدمه - قولیست که چیزی را برای چیز دیگر ایجاب کرد و یا از آن سلب مینماید.

۶- ضروریات - هر چیزی که در پیشگاه عقل موصوف بوصفی باشد و مادام که عین ذات موجود باشد بنحو دائم یا غیردائم وصف موجود خواهد بود چون هر متحرکی بالضروره جسم است.

چون بنای ما در این وجیزه بر اختصار است از ذکر شکل قضایا که آیا حمله است یا شرطیه متصله است یا منفصله موجه است یا سالبه کلیه است یا جزئیه مخصوصه است یا مہملہ میگذریم و همچنین در مواد قضایا ثنائی بودن یا ثلاثی معدوله بودن یا بسیطه وارد نمیشویم از تناقض و عکس هم صرف نظر مینمائیم و به تعریف قیاس و قیاس اقترانی میپردازیم و سپس به برهان و آنچه که ما را کمٹ و یاری میدهد عطف توجه مینمائیم.

بوعلی سینا پس از ذکر مقدمات قیاس که بیان معانی مفرده و وجوه دلالت الفاظ بر آن و کیفیت تالیف معانی به ترکیب خبری مشتمل بر موضوع و محمول که موسوم به قضیه و احکام آن باشد فراغت حاصل میکنند به بیان قیاس وارد میشود و آنرا چنین تعریف میکند.

تعریف قیاس - قیاس بنظر ابن سینا مولف از اقوالیست که در صورت وضع، قوون دیگری نه بالعرض بلکه اضطراراً و ضروراً بدست میآید که نتیجه آن حصول تصدیق است.

تقسیم قیاس - قیاس باقترانی و استثنائی تقسیم میشود و قیاس اقترانی به حمی صرف و شرطی صرف و مختلط منقسم شده‌اند و ما برای رعایت اختصار وارد جزئیات نمیشویم فقط به تعریف قیاس اقترانی و آنهم قسمت حمی آن که بجز می هم نام گذاری شده میپردازیم چه آنکه این نوع از قیاس

را شکل اول و بدیهی‌الانتاج دانسته‌اند .

قیاس اقترانی - مرکب ازدومقدمه است «مثل هر جسمی مولف است و هر مؤلفی محدث لازم می‌آید که جسم محدث باشد» و هر مقدمه‌ای مشتدل بر موضوع و محمول است که مجموع آحادیکه از تحلیل بدست آید چهار مقدمه خواهد بود جز آنکه یکی از چهار مکرر می‌گردد بنا بر این میتوان مجموع مقدمات زاسه دانست متکرر را حد وسط گویند و باقی را طرفین و رأسین خوانند طرفی را که بخواهیم محمول لازم قرار دهیم طرف اکبر نام دارد و آنچه که موضوع لازم واقع شود طرف اصغر نامیده میشود و مقدمه‌ایکه طرف اکبر در آن باشد کبری و مقدمه دیگر که متضمن طرف اصغر باشد صغری گویند تالیف صغری و کبری را قرینه و هیئت اقتران را شکل خوانده‌اند و قرینه‌ایکه از ذات آن قول دیگری لازم آید قیاس نام دارد «Syllogism» و لازم مادامیکه لازم نشده است بلکه قیاس بسیاق آن رود مطلوب تسمیه گردیده و اگر لازم شد نتیجه نام خواهد داشت.

برهان - در تصور و تصدیق هر علمی یا معنایی را تصویر مینمایند یا تصدیقی (۱) را ایجاد میکنند و چه بسا تصویری که تصدیقی در پی ندارند . مفردات بنا بر رای ابن سینا نمیتوانند مورد تصدیق و تکذیب قرار گیرند . هر تصدیق و یا تصویری ممکن است در نتیجه بحث و فحص مکتسب واقع شوند و یا بشکل ابتدائی و بدون آنکه مسبوق بسابقه‌ای باشد حاصل آیند .

آنچه که اکتساب تصدیق را میسور مینماید قیاس و یا اموری شبیه بآنست و اکتساب تصور با «حد» و اموری شبیه بآن بوجهی که قبلا متذکر شدیم حاصل می‌گردد . بنا بر نظر ابن سینا قیاس دارای اجزاء مصدق و متصور است «حد» فقط از اجزاء متصوره ترکیب یافته است . بدیهی است که اجزاء الی غیرالنهاییه نیستند تا آنکه حصول علم با اکتساب اجزاء دیگری که شأن آن اجزاء نیز غیرالنهاییه بودن است امکان داشته باشد زیرا امکان تحصیل علم بشکل مذکور میسر نمیشود و لذا امور به مصدقات و متصورات بلاواسطه

۱- ابن سینا از تصدیق اذعان بحقیقی بودن امر را داده میکند و در نظر او حقیقی صفت کائن واحد بنهایی نیست بلکه جمله امورا از قبیل محسوسات مقولات بنا بر عقیده وی حقیقی هستند .

منتهی میگردد یعنی تصدیقات و تصوراتی که معلوم بودن آنها احتیاج بکسب اجزاء دیگری ندارد: اینک مصدقات بلاواسطه که بنا بر عقیده ابن سینا علم ما را ایجاد میکند بر می شماریم:

۱- محسوسات- اموری هستند که حس وقوع آنرا تصدیق میکند مانند سفیدی برف و نور آفتاب و امثال آن.

۲- محربات - اموریست که حس با شرکت قیاس تصدیق بر وقوع آن مینماید بدین توضیح که در احساس ما وجود شئی برای ایجاد شئی دیگر مکرر گردد چون حرکات مرصوده سماویات که وقوع آن ممکن است در بدوامر اتفاقی و عرضی فرض شود ولی با تکرار آن و عدم وقوع اختلافی در ذکر و احساس ما تصدیق تحصیل میشود و اجتماع احساس و ذکر با قیاس بمرحله ای میرسد که نفس به تصدیق آن قیام نموده و غدغن است که شأن حرکت کواکب و سماویات همانا تغییر فصول و سایر آثار مترتبه بر آنست.

۳- متواترات - امور تصدیق شده ایست که از تواتر اخبار تحصیل میگردد و نمیتوان آنرا محمول بر توطئه بر کذب از جهت اغراض خاصی فرض نمود- چون ضرورت تصدیق ما بر وجود شهرهای موجوده در جهان اگر چه ما خود آنرا مشاهده نکرده باشیم.

۴- مقبولات - آراء مصدقیست که از اشخاص موثق مسموع افتد و آن امور را راجع است بامور سماوی یا نتیجه فکر فردی که از اوهام فارغ باشد مثل اعتقاد باموری که از ائمه شرائع رسیده و مورد قبول یافته است (قبل از آنکه تحقق آنرا برهان تصدیق کرده باشد)

۵- وهمیات - آرائیست که وهم بنا بر تبعیت از حس اعتقاد بآن را ایجاد مینماید مثل اعتقاد به غیر متناهی بودن ملاء و یا منتهی شدن کل بخلاء که این دو مسل بنا بر نظر ابن سینا از وهمیات کاذبه بوده و وهمیات صادقه که عقرب نیز از آن تبعیت دارد موجودند چنانکه گفته اند جسم واحد در وقت واحد در دو مکان نخواهد بود و همیات از اینگونه بطوریکه ابن سینا میگوید در بادی امر قبل تمیز از اولیات عقلیه نیست و فطره بر عقلی بودن آن شهادت میدهد ولی بطور کلی فطره انسانی آنچه را که ایجاد نماید میتواند صادق آید بلکه تنها فطره عقیدتست که مصدقات صادقه را تمیز نمیدهد و فطره ذهنی چه بسا که بامور کاذبه منتهی میگردد.

۶- ذامعات - عبارتست از مقدمات و آراء مشهوره و محموده ای که تصدیق بدان واجب است و این تصدیق از جهت شهادت مردم است مثلا باینکه عدل جمیل است و یا بنا بر شهادت اکثریت با شهادت علما یا اکثر ایشان یا افضل آنان در چیزی که مخالف بارأی جمهور نیست و ذامعات نه از باب ذات و نفس اوست که فطره مورد تصدیق قرار میگیرد زیرا آنچه که ذامعات باشد از اولیات عقلی و وهمی نبوده بلکه غیر فطریست (۱) ولیکن در نزد نفوس مقرر و مقبول افتاده بدان علت که عادت مستمرا بر آن جاری گردیده است و چه بسا محبت سالم و مصالحی که انسان ناگزیر از آن و محتاج بآن است و یا اخلاقیاتی از قبیل حیا و استئناس داعی بر مقبولیت ذامعات واقع شده یا سنن قدیمه ایست که منسوخ نشده و یا از جمله اموریست که بر استقرار کنیره بنیان گرفته و استحکام یافته است.

۷- مضمونات - آرائیست که مورد وقوع تصدیق قرار میگیرند و ذهن هم امکان نقیض آنرا بخاطر میاورد ولی در عین حال بآنچه که گمان برده مایل تر است. ولی اگر نقیض آن رأی بذهن عرضه شود و قبول ننماید مضمون صرف نبوده و در تحت این شرط معتقد نام دارد.

۸- مخیلات - مقدماتیست که برای حصول تصدیق بکار نمیروند بلکه عبارتست از اینکه چیزی را انسان چیز دیگر یا صفتی و آثاری را اثری جز آنچه که واقع و حقیقت است بداند و اگر تغییر نفس و یا ترغیب آن به تتبع مخیلات حاصل میشود چنانکه عسل را تلخ خیال کنند و از خوردن آن متنفر گردند و یا آنکه تهور را شجاعت و جبن را احتیاط نمایش دهند که طبع بدان راغب گردد.

۹- اولیات - عبارتست از قضایا یا مقدماتی که در نفس انسان از جهت

۱ - یعنی ذامعات ممکن است مورد شك و تردید واقع شود و بخلاف اولیات عقلیه و وهمیات صادقه فطریه که منوط بخلفت واحده اصلیه عقلیه و وهمی (تابع حس) ظاهر در اکثریت قریب بانفاق مردم میباشند یعنی اکثریت مردم که نصرة صحیح دارند در اولیات عقلیه و وهمیات صادقه براه شك و خلاف یا خطا نمیروند -

قوه عقليه او حادث ميشوند بدون آنکه جز ذوات (۱) آن قضایا یا مقدمات سبب دیگری موجب تصدیق گردد و آن قوه مفکره ایست که جامع بین بساطت بر سبیل ایجاب و سلب است. زیرا وقتیکه بساطت از معانی حادث گردید و حدود آن بساطت در نفس انسانی خواه بکمال حس یا خیال و یا بوجه دیگر حاصل آید و فکرت جامعه بتالیف آن بساطت میردازد لازم میاید ذهن ابتدا وبدون علت دیگری آنرا تصدیق کند بدون آنکه شاعر برتالیف آن فی الحال باشد و بلکه انسان تصور میکند دائما بآن تالیف و نتیجه آگاه بوده و علم داشته است مثلا در این قضیه «کل اعظم از جزء است» از حس واستقراء در این باره استفاده نمیشود - ممکن است حس افاده تصور کل - اعظم و جزء را بنماید ولی تصدیق باین قضیه جبلی بوده ووهیمات صادقه ایکه قبلاتوضیح داده شد نیز از این جمله است . تا اینجا مبادی علم ودور کن اصلی که تصدیق و تصور باشند بیان گردید و نرخ ندادیم که مصدقات بلافاصله چیست و مبادی معرفت در نزد ابن سینا چگونه بوده و کدام است و اینک به تعریف برهان ومختصری از وجوه ومتعلقات آن بنا بر نظریه ابن سینا میپردازیم.

برهان - برهان قیاسیست که از یقینیات تالیف یافته و از آن نتیجه یقینی حاصل میشود و یقینیات عبارتند از اولیات و ملحقات آن از آنجمله وهیمات صادقه وتجربیات ومتواترات ومحسوسات .

بوعلی سینا ذائعات مقبولات ومظنونات را بشرحیکه گذشت خارج از یقینیات میداند و آنرا از مبادی معرفت نمیشمارد. بلافاصله تعریف برهان از ذکر خصوصیات وجزئیات آن واقسام برهین از برهان مطلق - برهان «لم» و برهان «ان» میگذریم وهمچنین از امهات مطالب چون مطلب «هل» مضب «م» و مطلب «لم» و مطلب «ای» صرف نظر میکنیم .

همه تصور که هر علمی واجد موضوعات - مسائل ومقدمات یا مبادیست بر همین سه دارای مسائل - مقدمات وموضوعات میباشد.

۱ - مبنای این رأی بوجود جمله مصدقات بلاواسطه است چنانکه میتوان گفت این عقیده شخص کوری را که نسبت بین کثرت ووحده را نمیداند و ندیده است بنا بر اولیات عقيله باید تسنیم باضافه کثرت و وحدت گردد و این رأی بر عدم انتقاد مبادی اولی نیز دلالت دارد واکثر فلسفه مشابیه و افلاطونیه وفروع آن دومکتب بر این پایه قرار دارد .

موضوعات - عبارتند از اموری که در علوم قرار گرفته و اغراض ذاتیه آنها مطلوب است مثل مقدار درهندسه و عدد در حساب و مثل جسم از جهة حرکت و سکون در علم طبیعی و چون وجود وحدت در علم الهی و برای هر يك از این موضوعات اغراض ذاتیه ایست که مخصوص باوست چون زوج و فرد و عدد و مثل استحاله و نمو و زبول و غیره برای جسم طبیعی و مثل قوه و فعل و تمام و نقصان حدوث و قدم و شبیه بآن برای موجود .

مقدمات براهین بایستی صادق یقینی و ذاتی باشند و ناچار است به مقدمات اولیه منتهی شود که هم کلیت داشته باشد و هم ضرورت و برای رعایت اختصار از حمل ذاتی به تعریف مقدمه اولیه و کلیت میگذریم.

مسائل برهانی عبارتند از قضایای مخصوص بعلم و بالنتیجه احوال موضوعات بوسیله برهان بحث میشود و بر مسائل برهان اقامه میگردد و برهان در این دو با مقدمات آن بدست میآید.

بنا بر نظر ابن سینا قبل از آشنائی به براهین اصولی را باید آموخت و آن اصول سه نوع است و عبارتند از ۱- حدود ۲- اوضاع ۳- مقدمات حدود افاده تصویری میکند که از موضوعات صناعت و عوارض آن نیست مثل آنکه نقطه طرفی است که جزئی برای آن نیست و بدیهیست این بیان افاده تصدیق نکرده و ایجاب و سلب هم در آن راه ندارد - اوضاع مقدماتیست که فی نفسه روشن و واضح و مدلل نیست ولیکن متعلم یا در علم دیگر و یا بعد از چندی در همین علم بدان بر میخورد و بر تسلیم باو و بیان بآن وارد میشود چنانکه در اوائل هندسه میگویند بین دو نقطه مفروض بیش از يك خط مستقیم نمیتوان رسم کرد مقدمات مثل آنکه میگویند مقادیر متساویه با مقدار متساویند .

تا اینجا امهات مطالب منطقی بنحو اختصار کامل بنا بر رأی و عقیده ابن سینا توضیح داده شد و روشن گردید مبادی معرفت و شکل استنتاج از مسائل در نظر ابن سینا چگونه است و اینک متمم آنرا که راجع بتعریف اشیاء باشد مورد بحث قرار میدهیم - ابن سینا معتقد است که هر گونه معرفت و علمی یا بنحو تصور است و یا تصدیق و یا بیان میکند علم بذوات اشیاء تصور نامیده میشود و علم بنسبت این ذوات بعضی با بعضی دیگر بطریق سلب و ایجاب تصدیق نام دارد .

و صول بتصدیق باحجت ممکنست ووصول بتصور تام با «حد» اشیاء موجوده یا از قبیل اعیان شخصیه هستند چون زید و این درخت و این شهر یا از باب امور کلیه اند چون انسان - شهر - درخت و غیره .

فرق بین کلی و جزئی و چگونگی اطلاق هر یک از آن دو قبلاً اشاره شده است. کلیاتی که در اینجا مورد توجه است کلیات است که در براهین استعمال میشوند علم، بکلی گاه بطور اجمال است مثل مفهوم از مجرد اسم و سایر اسماء و القاب یا انواع و اجناس و گاه مفهوم کلی بوجه تفصیل و محیط بجمع ذاتیات است که قوام شئی بدان بوده و در ذهن از سایرین ممتاز گردیده و امتیاز آنهاست تا باشد این شکل از تفهیم و تعریف را «حد» گویند و اگر تنها تعریف شرح اسم بوده و ذاتیات مقومه یافت نشود و مفهوم کلی باصفات ذاتیه مقومه انجام نگیرد اجناس و انواع و فصول در آن تعریف راه نداشته باشد و فقط از راه عوارض و خواص تعریف شود آنرا «رسم» گویند . و برای رعایت اختصار از توضیح حد و رسم ناقص میگذریم و بطور اجمال تعریف حد در نظر این سینا عبارتست از قول دال بر ماهیت شئی و قول مولف از اعراض شئی و خواص آن تعریف رسم است و لامحاله بنظر او «حد» مرکب از جنس شئی و فصل ذاتی اوست و آنچه که جنس و فصلی نداشته باشد دارای حد نبوده و تحت تعریف حدی قرار نمیگیرد و از آنجائیکه «حد» تام باید مرکب از جنس و فصل ذاتی شئی باشد لذا علل ذاتیه که همان علل اربعه باشند و اجناس عشره که مقولات عشره نام دارد داخل در حدود اشیاء می شوند بنابراین برای بیان حد شئی لازمست آنچه را که بخواهیم حدش را تعیین کنیم اول بار باید دید بکدام جنس از جمله مقولات عشره تعلق دارد و سپس با در نظر گرفتن جمیع مقولات مقومه او در آن جنس و عللی که در آن موجود است میتوان علم به مفهوم و تعریف بنا بر حد تام پیدا نمود - اینک اجناس عشره و علل اربعه را ذیلاً شرح میدهیم .

اجناس عشره - عبارتند: از ۱- جوهر ۲- کم ۳- کیف ۴- مضاف ۵- این ۶- متی ۷- وضع ۸- ملك ۹- فعل ۱۰- انفعال .

بنابر تعریف این سینا جوهر آنستکه وجود ذات او در موضوع نباشد یا «موجود لافی الموضوع» یعنی جوهر قائم بذات خود است و از موضوع محل قریبی را اراده میکنند که بنفس خود قائم است نه بنقویم شئی حال در آن یا به بارت

دیگر محلیست که مستغنی از حال است چون رنگ جسم که ماهیت جسم قائم و متقوم بلون نیست بلکه لون حال و عارضی بوده و بعد از قوام ماهیت جسم بذاته بدان ملحق میشود. دیگر از اجناس عشره « کم » است و آنچه نیست که ذاتا قبول مساوات و الله مساوات و تجزی میکند و آن یا متصل است باین معنی که برای اجزاء او باقوه حدمشتر کیست که در آن متحد میشوند چون نقطه برای خط و یا آنکه منفصل است که برای اجزاء او اتحادی نه بقوه و نه بفعل نمی توان فرض کرد چون عدد. متصل ممکنست ذاوضع باشد یا عدیم الوضع ذاوضع آنستکه برای اجزاء او اتصال و ثبات باشد و امکان اشاره بهر یک از آنها نسبت بدیگری که در کجا قرار گرفته میسر گردد و دیگر از شرایط ذاوضع آنستکه پاره ای ز این اجزاء از جهت واحده ای قبول قسمت میکنند یعنی قابل تقسیمند چون خط و اجزائی که از دو جهت متقاطع بر قوائم تقسیم میشوند چون سطح و اجزائی که از سه جهت تقسیم میشوند که بعضی بر بعضی دیگر قائمند چون جسم مکان نیز در نظر ابن سینا ذواضع است زیرا بعقیده او مکان سطح باطن از جسم حاویست و زمان که بنا بر برای ابن سینا مقدار حرکت است دارای وضع نیست و اگر چه اتصال برای آن فرض میگردد و ماضی و مستقبل آن در طرفی که « آن » باشد متحد میشوند اما از آنجائیکه اجزاء زمان معاً ایجاد نمی گردند ذاوضع نخواهد بود و دیگر از اجزاء عشره مضاف و یا اضافه است و آن معنائیست که وجود آن باقیاس بوجود شئی دیگر قابل درک خواهد بود و جز آن وجود دیگری ندارد مثل ابوابه باقیاس بنیوت. کیف - و آن عبارتست از هر گونه هیئت قاره در جسم که اعتبار وجود آن در جسم نسبتی برای جسم به خارج و همچنین برای اجزاء آن ایجاب نمینماید و برای کیف اعتباری نیست تا با توجه بآن اعتبار و اجده جزئی گردد مل بیاض و سواد و تریب برای سطح و استقامت خط و در دیت عدد. دیگر از مقولات « این » است و مراد از آن نسبت جوهر بمکان اشغالی اوست و هر جسمی دارای « این » است. دیگر از مقولات « متی » است و آن عبارتست از نسبت شئی بزمان محدود. وضع - و آن عبارتست از بودن جسم بحیثیتی که برای اجزاء بعض آن بیعضی دیگر نسبتی بانحراف یا موازاة و یا جهات باشد. دیگر از مقولات « ملك » است و به « جده » نیز تسمیه شده است و معنی محضی از آن عبارتست از نسبت جسم بجسم که منطبق بر جمیع بسیط جسم یا بر بعض آن باشد و آن یا

طبیعی است مثل پوست حیوان و یا ارادی است چون لباس انسان دیگر از مقولات « فعل » است و آن عبارتست از نسبت جوهر با امر موجودی غیر قارآلذات که پیوسته در حال تجدد و تصرم باشد چون تسخین و تبرید و « افعال » که یکی دیگر از مقولات است عبارتست از نسبت جوهر متغیر به سبب مغیر چه آنکه هر منفعلی فاعلی دارد و هر گرما و سرما یا از گرم کننده و سرد کننده ایجاد میشود .

اقسام علل - ابن سینا بموجب تقسیم ارسطو علل را بچهار معنی اطلاق مینماید اسعلة فاعلی که از او حرکت صادر گردیده و مسبب وجود شئی است مثل نجار برای ایجاد کرسی و پدر در مورد بوجود آوردن طفل ۲- علت مادی که از وجود او وجود شئی تکوین میگردد مثل چوب برای کرسی علت صوری که صورت هر چیزی را جمع بآنست و تا صورت مقترن با ماده نباشد شئی تکوین نمی گردد مثل صورت کرسی ۴ - علت غائی که باعث ایجاد بوده و شئی بخاطر آن مطلوب بوجود میاید چون سکونت در خانه و جلوس بر کرسی و هر یک از این علل یا قریب است یا بعید یا بالقوه است یا بالفعل و یا خاصه و یا عامه و یا بالذات و یا بالعرض و در اشیاء علل مذکور به بطور واحد و بطور جمع یافت میشوند و برای رعایت اختصار از ذکر جزئیات مذکور صرف نظر میکنیم و بحث در منطوق ابن سینا را در اینجا خاتمه میدهم .

حکمت ابن سینا

بصورتیکه در اوائل و در قسمت تقسیم حکمت بنظری و عملی ملاحظه شد حکمت نظری بنا بر نظریه ابن سینا علم اسفل یا طبیعی و علم اوسط یا ریاضی و علم اعلی یا الهی تقسیم میشود و ابن سینا در بحث حکمت نظری بتقلید از ارسطو از علم اسفل یا طبیعی شروع مینماید بدیهی است این تقلید بنحویکه در مقدمه این مقال ذکر شد برای آنست که بوعلی سینا در کتب نجات و شما بشرح حکمت مشائین پرداخته و ناگزیر از آن بوده

است که تقسیمات ارسطو واضح حکمت مشایی را هم در بحث راجع بآن متابعت نماید بنابراین در گفتگوی از فلسفه ابن سینا باید بحث در طبیعیات را مقدم بر سایر قسمتها شروع نمود.

طبیعیات - ابن سینا همانطور که در تعریف حکمت زنرا بصناعتی نظری تعریف کرده است طبیعیات را نیز که یکی از اقسام ثلاثه آنست بصناعت نظری میداند و میگوید علم طبیعی صناعت نظریست و موضوع آن اجسام موجوده ایست که در معرض تغیر و تبدل قرار گرفته و موصوف بآن حرکات و سکنتات میباشد. ابن سینا ورود در مبادی علوم جزئی را از وظائف علمای آن علوم نمیداند بلکه معتقد است مبادی علوم جزئی باید بتوسط صاحب علم کلی که آن علم الهی بوده و ناظر بمابعلی الطبیعه میباشد بیان گردد ولی در پیروی از این عقیده بنارا بر مسامحه گذارده و وارد در بحث مبادی علوم طبیعی در مبحث طبیعیات که به نسبت علم الهی علم جزئیست شده است.

مبادی علم طبیعی - ابن سینا اجسام طبیعی را مرکب از ماده و صورت میداند که ماده محل و صورت حالت است و میگوید جسم طبیعی جوهریست که میتوان امکان دارا بودن امتدادات ثلاثه را در آن فرض نمود و امتدادات موجوده در جسم ملائم باطبع ماده آن است و ماده عاری از بعدیکه فرضی امتداد در آن شده است نمیشد. بعد و اقطار حد ماده نیست بلکه خارج از ذوات ماده بوده و فرض اینکه جزئی از ماده باشد موجه نخواهد بود گرچه بعد و اقطار حال و مقارن در ماده است ولی ماده ذاتاً مقدار و قطری ندارد بلکه ماده استعداد قبول آنرا دارد و در اینحال انتقال ماده از حجمی بحجم دیگر تعجب آور نیست (۱).

در ماده جسم طبیعی صور دیگری غیر از صور جسمیه نیز میباشد از آنجمله صوریکه مناسب باب کیف و باب این باشند و بنا بر مراتب مذکور در صورتیکه اجسام طبیعی بنحو اطلاق از مبادی مقارنه اخذ شوند دارای

۱ یعنی بر جسمی مرکب است از ماده و صورت و امتداد و این شکل عام جمیع اجسام است و امتداد بدون ماده معین محسوس نخواهد بود و همچنین است ماده بدون امتداد و لکن ماده را ذاتی معقول است که اگر امتداد هم نباشد مدرک است علیها بکیفیت مذکور امتداد داخل در حد ماده نیست بوعلی سینا ذات امتداد ثلاثی را هم بدون ماده معقول میداند که مبحث مکان مورد بحث قرار داده است

دو مبداء اند یکی ماده و دیگری صورت و لواحق اجسام طبیعیہ اعراضیست که از باب مقولات تسه مجسم عارض میگرددند و فرق بین صورت و اعراض آنست که صورت بنا بر طبیعت نوع خود در ماده غیر متقومۃ الذات محل اعراض جسم طبیعی است که متقوم بماده و صورت بوده و نوع او حاصل میگردد اعراض بعد از ماده بالطبع وجود دارند و صورت قبل از ماده نسبت بماده علیت دارد و ماده و صورت قبل از عرض بالطبع و بعلیت موجودند و مبداء مفارق در مورد طبیعیات فقط سبب وجود طبیعیات نیست بلکه نسبت بهر دو مبداء طبیعیات یعنی ماده و صورت نیز سببیت دارد و او ماده را با صورت بقا میبخشد و با آندو اجسام طبیعیہ را باقی و برقرار میدارد. و عالم طبیعی از آنجائیکه مبداء مفارق خارج از جهان طبیعت است نمیتواند در باره او بحث نماید.

اجسام طبیعیہ استبقاء ذوات و استتقا کمالات را از مبداء مفارق دارند. و کمالات اجسام طبیعیہ یا کمالات اولیست و آنچه ناست که اگر زائل گردند جمیع آنچه که طمال اجسام طبیعیہ است باطل میشود (۱) و یا کمالات ثانویست که ارتفاع آن موجب بطلان شئی ایکه واجد آن کمالات است نمیشود بلکه صلاح حال او مرتفع میگردد.

بنظر ابن سینا حفظ کمالات ثانویہ و ابقاء آن نیز از طرف مبداء مفارق (۲) انجام میگردد جز آنکه در مورد طمالات ثانویہ مبداء مفارق بذاته آنرا باقی نمیدارد بلکه بتوسط وضع قوا در اجسام بقای کمالات ثانویہ

۱ - کمالات اولی بنظر ابن سینا اضافه بذات است اگرچه قائل شده که ذوات با ارتفاع کمالات باطل میگردد (در کتاب آراء و اهل مدینة الفاضله فارابی نیز آمده است) اما کیفیت بخشش و اعطا این کمالات یا قوی بر ماده از طرف مبداء مفارق و سبب تنوع موادیکه بواسطه آن قوای ماده متنوع میگردد در این نظریه مکتوم است بنابراین قبول او شان فرد منقاد و مقله میباشد. کمالات اول را میتوان چنین توصیف کرد و آن عبارتست از امتزاج بین ادراک وجود مادی منفعل بالقوه و ادراک قوی بمعنی قدرت بر تحریک و فعل یعنی کمالات اول اجسام طبیعیہ از اختلاط و امتزاج بین ماده و فعل حاصل میگردد.

۲ - مبداء مفارق که بنظر ابن سینا مبقی قوی و افعال اجسام طبیعیہ است بنا بر ظاهر کلام او منظور وی از آن بقول مفارقه است.

میسر میشود و قوای موجود در اجسام را بوعلی سنا کمالات اول میداند و کمالات ثانویه همانا افعال اجسام طبیعی است که منشاء آن قوای موجود در اجسام طبیعی میباشد هیچیک از اجسام نمیتواند بنفسه متحرک یا ساکن گردد و یا تشکل یافته و کاری را انجام دهد قوائیکه بشکل غریزه در اجسام متمکن اند بر سه قسم میباشد !

۱- قوای ساریه در اجسام حافظه که کمالات آنست یعنی اشکال و مواضع طبیعی و افاعیل آنها را محفوظ میدارد و اگر اجسام از موضع طبیعی و اشکال و احوال خود دور شوند و یا از آنها بعلتی زائل شوند با زوال علت قوای ساریه آنها را بوضع اول بر میگرداند و وضع آنها را تثبیت مینماید و از حلول حال غیر ملائم باوضع آنها مانع میشود بدون آنکه در اینعمل آن قوی صاحب معرفت و یا واجد قصد و اختیاری باشند بلکه عمل آنها بوجه تسخیر است و این قوی قوای طبیعی نام دارند و این قوه طبیعی مبدء ذاتی حرکات اجسام و سکونات ذاتی آنهاست و همچنین مبدء ذاتی سایر کمالاتیست که آن اجسام بالذات دارا میباشد و چیزی از اجسام طبیعی خالی و فارغ از این قوی نیست.

۲- قوایی که تحریک و تسکین اجسام را انجام داده و بحفظ نوع و سایر کمالات بوسیله آلات و وجوه مختلفه دیگر قیام مینمایند و بعضی از این قوی افعال را بنحو دائم و بدون معرفت و اختیاری با انجام میرسانند و آنرا نفس نباتی گویند. و بعضی از قوی قدرت بر فعل و ترک آنرا دارند و قدرت ادراک علائم و منافی را واجدند و آن نفس حیوانیست و بعضی از این قوی قدرت احاطه بحقائق موجودات بر سبیل فکر و بحث دارند و آن نفس انسانیست و بالجمله «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیاة بالفوه میباشد.»

۳- قسم سوم قوائیست که افعال مذکور را انجام میدهند با آلات و بانحاء مختلفه بلکه باراده ایکه متوجه سفته و روش واحدی بوده و تجاوز از آن نمینماید و آنرا نفس فلکی گویند.

قوائیکه فوقاً ذکر شد صور اجسام طبیعی نیز میباشدند. در ماده صوری یافت میشود که آن صور نمیتوانند از مواد خود دوری گیرینند و مفارقت

نمایند و صورت دیگری هستند که مواد از آنها ممکن است بنابراین صور نوع اول هیچگاه نمیتواند عاری از ماده باشد چه آنکه هر وقت ماده ای از او جدا شود ماده دیگر جای آنرا میگیرد از اینرو از جهتی کون و از جهتی فساد میپذیرد یعنی صورتی را از دست میدهد و صورت دیگر بخود میگیرد. ولی اینگونه تبدلات در اعراض واقع نمیگردد یعنی اعراض کون و فساد ندارند بلکه شأن اعراض عبارتست از استحاله - نمو - یا نقل و غیره.

بوعلی سینا معتقد است که مکون باید و لازم است دارای ماده باشد که در او یا با او وجود آید و اینقسمت در کائنات طبیعی محسوس و مشهود است و همچنین بنا بر نظری شئی مکون باید مسبوق بعدم باشد زیرا آنچه که مسبوق بعدم نباشد از لیست و چون ماده و صورت ممکن و مقتر است نمیتواند ازلی باشند و ماده بظهور آید چه آنکه ماده بدون صورت نمیتواند دارای شأن کونیت گردد و بدیهی است بانداشتن صورت فساد لازم میاید و از شأن مکونات بدور است.

بنابراین بقیده این سینا مبادی مقارن باطبیعیات کاشته سه قسم است:
۱- صورت ۲- ماده ۳- عدم.

بوعلی سینا عدم را از آنرو مبداء مقارن طبیعیات دانسته است که با ارتفاع او کائن پیدا میشود و بنا بر همین نظر هم مبدأئیت عدم را عرضی میدانند و منظور از کائن در اینجا کائن مطلق نیست بلکه بنا بر اصطلاح استعداد و قوه منظور است. صورت در وجود سهم و افترتی دارد زیرا صورت علت معضیه بوده و بماده اعطا وجود میکند و موجودیت هیولی یا ماده بصورت بستگی دارد.

عدم نه ذاة علی الاطلاق موجود است و نه علی الاطلاق معدوم بلکه عدم ارتفاع ذات وجودیه بالقوه میباشد. بنابراین هر عدمی که اتفاق افتد مبداء کائن نیست بلکه عدم مقارن بقوه تکوین و امکان تکوین مبداء کائن است. علیهذا عدمی که در پشم است نمیتواند مبداء تکوین شمشیر باشد بلکه عدم در فولاد میتواند مبداء قرار گیرد زیرا شمشیر از پشم ساخته نمیشود

و از فولاد بدست میآید (۱) ماده‌ای که دارای این عدم است با اصطلاح حکم ، هیولی نام دارد و اگر در آن صورت باشد آنرا موضوع گویند. پس هیولی بالقوه صورت معدومه را دارد و با وجود صورته قوه به فعل تبدیل میشود. اشیاء کائنه نیز دارای دو سبب خارجی بالذات میباشند که آندو فاعل و غایه نام دارد غایت آنست که بخاطر غرض و مقصود خاصی شیئی ایجاد میگردد و بعقیده بوعلی سینا جمیع اشیاء طبیعی در کون دارای غایت و غرضی اند و علاوه از آن محض خیرند و هیچ چیز از اشیاء کائنه جزافی و اتفاقی نیست مگر بندرت (۲) و همچنین بنا بر نظر او اشیاء کائنه ترتیبی محکم و متفق دارند و چیزی از اشیاء کائنه معطل و بیفایده نیست. از مبداء اول امری مابین با اتقان و یا فعلی قری تکوین نگردیده و همچنین در قوای مجبوله و آنچه که آنها ایجاب نمایند اختلاف و خلاقی نیست مگر در آنچه که بر سبیل تاوی و تولد لازم است.

بنظر بوعلی سینا مراتب مذکور اصول موضوعه کلیه علم طبیعی است و بعقیده او علم الهی متکفل تصحیح آنچه که از این علم سزاوار تصحیح است میباشد.

۱- این توضیحات برای روشن شدن مطالب مندرج در متن لازم است جسم از جهت تغییر و استکمال و کون و حدوث دارای مبدائی اضافست. متغیر بودن جسم با متکمل بودن آن فرق دارد و مفهوم کون حدوث با مفهوم تغییر و استکمال متفاوت است. تغییر در جسم یعنی آنکه یکی از صفات قبلی آن باطل گردیده و صفت دیگری برای او حادث شود پس حالت موجود معدوم گردیده و حالت معدوم موجود شده است مفهوم از استکمال جسم آنست که امری در او حادث شود بدون آنکه چیزی از او زائل گردد مثل جسم ساکن که بحرکت آید زیرا وقتیکه ساکن بود از حرکتی که در آن بالا امکان و بالقوه موجود بود عادم بوده و وقتیکه بالفعل بحرکت درآمده جز عدم چیزی از او زائل نشده است متکمل لازمست دارای ذات ناقصی باشد که آنگاه کامل گردد و امری که در او حاصل میشود عدم بر آن امره قدمست پس در تغییر و استکمال شیئی عدم شرط است زیرا اگر عدم نباشد استکمال و تغییر مستحیل خواهد بود بنا بر این متغیر و متکمل محتاج است قبل از آن عدم باشد تا آنکه تغییر و استکمال تحقق پذیرد پس رفع عدم موجب رفع متغیر و متکمل است و رفع متغیر و متکمل موجب رفع عدم نمیشود پس بنا بر این وجه عدم اقدام است و از ایشرو مبداء بحساب می آید.

۲- ابن سینا این قدرت را سر مکنون تلقی کرده است و توضیحی ندهاده است

اجسام طبیعیہ دو گونه است اجسام مرکبہ و اجسام مفردہ . اجسام مرکبہ دارای اجزائیست کہ بالفعل موجود بوده و متناهی هستند و آن اجزاء همان اجسام مفردہ‌ای هستند کہ جسم مرکب از آن ترکیب یافته است ولی اجسام مفردہ در حال جزئی بفعل ندارند ولی بالقوه میتوان آنرا با اجزاء غیر متناهیہ تجزیه نمود و بدیہی است این تقسیم و تجزیه بجزء لایتجزی منتهی نخواهد شد و در هر حال اجزاء هر دو جسم متناهی هستند.

لواحق اجسام طبیعیہ - آنچه کہ گذشت بمبادی عامہ امور طبیعیات تعلق داشت و اینک وارد در عوارض و لواحق آن میشود. ابن سینا حرکت - سکون - زمان - مکان - خلاء - تناهی - الااتنا و غیرہ (۱) را عوارض عامہ طبیعیات میدانند و اعم از جمیع را حرکت و سکون می شمارد. بوعلی سینا سکون را عبارت از عدم حرکت میدانند و تقابل بین آن دو را تقابل عدم و ملکہ میخوانند. بنا بر این مقدمه از حرکت باید صحبت داشت تا بعداً سکون روشن شود.

حرکت - حرکت چنانکہ بوعلی سینا بیان میکند بہ تبدیل حال قارہ در جسم بتدریج و برسبیل توجه بطرف چیزی و وصول بآن گفته میشود - از این گفته لازم میاید کہ حرکت لامحاله مفارقه حالی باشد و واجب است کہ این حال قبول نقص و زیادہ نماید زیرا آنچه کہ بتدریج از جسم برسبیل توجه بچیزی خارج میشود نازمانیکہ بطور کامل خروج تحقق نیافتہ باشد آنرا میتوان بروجہی باقی دانست والا بایستی خروج حال قارہ در جسم دفعه صورت گیرد کہ این قسمت بنا بر جہات و ادلہ ایکہ شیخ در کتب مبسوطہ خود بآن اشاره کردہ است اقتضا ندارد. بنا بر این حال قارہ در جسم قابل قبول نقص و زیادہ است چون سفیدی سیاهی - حرارت - برودہ - طول - قصر - قرب و بعد و غیرہ لذا بادر نظر گرفتن توضیحات مذکورہ بوعلی سینا حرکت را بدینگونه تعریف مینماید «حرکت فعل و کمال اول برای چیزیست

۱- علاوه بر مسائلی کہ ذکر شد بوعلی سینا بعوارض دیگری قائل است و عبارتند از تماس انتحام - اتصال - تنالی کہ ما از توضیح در بارہ آن برای رعایت اختصار صرف نظر میکنم و خواننده را بکتب مبسوطہ شیخ ہدایت مینمائیم

بالقوه به جهت معنائیکه آن معنی برای شئی بالقوه است (۱) و بعریف حرکت را بشرح ذیل توضیح میدهد: جسمیکه بالفعل درمکانی جادارد بودن او درمکان دیگر بالقوه خواهد بود و مادام که درمکان اول ساکن است بالقوه متحرك و بالقوه بمکان دیگر واصل است و وقتی که ب حرکت آید کمال و فعل در او ظهور یافته و به کمال و فعل دوم که وصول باشد میرسد. و مادامیکه جسم بالقوه واجد این کمال باشد بالقوه هم دارای این معنی است که غرض از حرکت وصول بمکان دیگر است. لذا حرکت کمال اول است بالقوه بجهت و سمتی که اونیز بالقوه است» عبارت دیگر حرکت جسم بمکانیست که بالقوه مقصد جسم است نه درمکانی که جسم بالفعل در آن استقرار دارد بادر نظر گرفتن توضیحات مذکوره بوعلی سینا وجود حرکت را در زمانی بین قوه محضه و فعل محض میدانند و در نزد او حرکت از اموری نیست که بالفعل حاصل شده و بشکل مستقر و کامل در جسم برقرار باشد از اینرو حرکت بادر نظر گرفتن تمام جهات و کیفیات و بصور خلاصه عبارتست از «خروج از قوه بفعل برسبیل تدریج».

چنانکه در اول این مقال تذکر داده شد بعقیده بوعلی سینا حرکت در هر امری ملازمه بانقصر و زیاده دارد (۲) و نیز معلوم گردید که بنظر او حرکت خروج حال جسم از هیئت مفرره است کم کم و تدریجی و عبارت دیگر خروج از قوه بفعل است بشکل امتداد. بوعلی سینا در جواهر قائل به حرکت نیست زیرا معتقد است کون و فساد در جواهر دفعی است در حالیکه حرکت

۱- قوائیکه اجسام را بنا بر نظر بوعلی سینا به حرکت و سکون در میاورند و بحفظ کمال اجسام بوسیله آلات و وجوه مختلفه قیام مینمایند عبارتند از نفوس بنایته - حیوانیه و انسانیه و قوائیکه محتاج بالات نبوده و وجوه مختلفه در آن راه ندارد و بر سنه واحده ای عمل می کنند چون نفس فلکیه قوای فلکیه بنا بر عقیده بوعلی سینا عناصر را به حرکت آورده و باعث اختلاط آنان میشود و از اختلاط عناصر معادن و نبات تکوین میشوند و اجسام مکنونه از این عناصر بعضی حار یابس و بعضی حار رطب و دیگری بارد رطب و بعض دیگر بارد یابس میباشند.

۲- یعنی حرکت مفارقت حالی از حالاتیست که جسم دارد و آن حالت قبول زیاده و نقصان میکند نقصان از آن روست که حالت اول بتدریج بحالت دیگر میرود و زیاده مربوط بحالت دوم است که بتدریج زیاد میشود بنا بر این بین حرکت از حالتی بحالت دیگر در جانی از اقل و اکثر ایجاد میگردد.

در اعراض تدریجی است و بعبارت دیگر حرکت آنست که شئی از جهت «این»
«کم» - «کیف» و «وضع» بحال اولی و بعدی نماند .

سکون همانطور که قبلا اشاره شد بنظر ابن سینا عبارتست از عدم
حرکت و تقابل بین آندو یعنی بین حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه
است و ابن سینا معتقد است که سکون حالت عدم صور مذکوره در باب
حرکت است اگرچه شأن سکون آنست که هر وقت صور اشاره شده در
آن ایجاد گردید حرکت بوجود آید (۱)

بنابر برای ابن سینا «هر متحرک کی علت محرکه ای دارد که خارج از
آنست». هر حرکتی که در جسم یافت شود علت محرکه ای دارد زیرا اگر
جسم بذاته متحرک میبود لازم میامد هر جسمی متحرک باشد و فرض وجود
حرکت در چیزی مثل قطع مسافت یا کیفیت و امثال آن در حال بقاء بحال
اول یعنی حال سکون فورا حرکت معدوم میشود.

و اگر وجود حرکت چنانکه ثابت شد به تغییر حالت حاصل میگردد
در صورت ذاتی بودن حرکت برای جسم در موقع بقاء و برگشت بحال اول
معدوم نمیگردد بنابراین نمیتوان حرکت را برای چیزی ذاتی دانست .
لذا هر حرکتی را علت محرکه ایست و تحریک رامیتوان به تنهایی باین علت
محرکه اضافه نمود و جاز نیست که قائل شویم جسم خود را بوسیله علت
محرکه بحرکت میاورد چه آنکه اگر جسم خود را با علت محرکه بحرکت
وامیداشت لازم میامد که حرکت او به نفس او باشد که در اینحال جسم هم
محرک بودی وهم متحرک بحرکت واحده و نتیجه این میشود که شئی واحد
خود فاعل و موضوع فعل واحد قرار گیرد در صورتیکه بنظر ابن سینا وقوع
آن محال است چنانکه در مبادی و مقدمات بآن اشاره نمود .

زمان - بنظر ابن سینا تصور زمان بدون وجود حرکت - ممکن
نیست و وقتیکه حرکت احساس نشود زمان محسوس نخواهد بود . زمان
حادث بحدوث زمانی نیست بلکه حدوث آن ابداعیست یعنی تقدم محدث
زمان بر او بزمان ومدت نیست بلکه تقدم محدث بر زمان تقدم ذاتی است

۱ اگر شأن هر سکونی آن باشد که هر وقت صور حرکت بتواند در آن
یافت شود لازم میاید بنابر رای اتن سینا محرک اول و عقول ساکنه که شان آنان
نیست دارای صور حرکت باشند قبول صور حرکت نمایند

چه آنکه اگر برای زمان مبداء و زمانی فرض شود هر آینه حدوث زمان بعد از زمان متقدم میشد فلذا زمان ابداعیست یعنی فقط خالق زمان مقدم بر اوست. بنظر ابن سینا همینکه زمان حادث بحدوث زمانی نباشد حرکت هم بنا بر رأی او چنین خواهد بود و بدیهی است ابن سینا جمیع حرکات را متصف باین صفت نمیداند بلکه تنها حرکت مستدیره (حرکت مستدیره افلاک) را چنان مینداند. فلذا هویت مقداریکه برای حرکت هست (یعنی هویت زمان) همان حرکت مستدیره است که زمان باو تعلق ذاتی دارد: بنا بر این زمان مقدار حرکت مستدیره است از جهت تقدم و تاخر نه از جهت مسافت. بنظر ابن سینا حرکت متصل است و زمان هم در اینصورت متصل خواهد بود زیرا که او با متصل مطابق است و آنچه که با متصل مطابق باشد متصل است. زمان را میتوان و همأ تقسیم نمود و هر متصلی و همأ قابل انقسام است و وقتیکه و همأ تقسیم شد نهاییاتی پیدا میکنند که بوعلی سینا آنرا آانات نام گذارده است و همأ نظور که ممکن است هیئات قاره در ماده کثیره العدد را بمقدار واحد قار تقدیر کرد ممکن است هیأت غیر قاره کثیره العدد را بمقدار غیر قار یعنی زمان واحد تقدیر نمود (۱) و این حرکت علت تقدیر سایر حرکات میباشد بنظر ابن سینا تمام آنچه که با زمان بوجود آید در زمان نیست زیرا ما با برهه‌ای از زمان موجودیم و داخل زمان نیستیم بلکه شئی موجود در زمان در درجه اول اقسام زمان از قبیل ماضی مستقبل و اطراف آن یعنی آانات میباشد. نانیاً حرکات ثالثاً متحرکات زیرا متحرکات در حرکت بوده و حرکت هم در زمان بوده و زمان مقدار حرکت است و بوعلی سینا برای آنکه تقسیمات زمان را قریب بذهن نماید میگوید که «آن» در زمان چون واحد در عدد و بودن ماضی و مستقبل در زمان مثل اقسام عدد در عدد میباشد و متحرکات در زمان شبیه معدودات

۱- هیئات قاره در ماده کثیره العدد مثل طول - عرض - عمق با استلانی که دارند ممکن است با مقدار قاری چون ذراع تقدیر گردد و همچنین است هیئات غیر قاره کثیره العدد چون درجات سرعت و بطوء در انتقال بادر تغییر کیفیت که ممکن است بمقدار واحد غیر قار تقدیر شود یعنی بزمان واحد مثلاً «ساعت» و او غیر قار است زیرا نمایش دهنده مقدار حرکت بوده و آنرا تعیین میکند و حرکت هم عکس قرار است.

نخواهد بود که مقادیر فارح از این جمله باشد (۱) در زمان نیست و بنظر
 اینحال طرف و نهها ا لمیات و عقول مفارقه با زمان مقابله شوند و یا با او
 این قسمت هم بکلیه ۹ ثباتی مطابق با ثبات زمان و آنچه که در اوست
 مرتب الذات موجود است ۱۰ بار را «دهر» نام داده و دهر بکیفیت مذکور
 بوعلی سینا

معیت نیستند چه آنکه سینا مکان بجزئی اطلاق میشود که جسم در آن
 اجزائی هستند که مکان حاوی متمکن است که در موقع حرکت از
 بوعلی سینا ملازمه در حال تمکن مساوی با جسم میباشد زیرا که علمای
 بنا بر رأی ابن سینا ۱۱ هم در مکان واحدی نمیتواند وجود داشته باشند .
 و سطوح مفید فایده بنظر ابن سینا مکان بایستی خارج از ذات متمکن
 ندارد احتمال انطباق متحرك قرار گیرد در حال حرکت از متحرك

انطباق ابعاد خواهد بود در موقع حرکت متحرك مابین با اوست . بنا بر این
 بقیه از صفحه ۱۰۰ پیدا نمیکند و در صورت است و بالملازمه مکان چنانکه جمعی
 بود و تفاضل مقدار بوده و نه آنکه میتواند ابعاد جسم را مکان دانست .
 متناهی میباشد بالحد و بنا که آن نیز متخذ از قول ارسطوست عبارتست
 متمکن و آن همانا نهایت حاوی ماسا به نهایت دیگر مکان مساوی با سطح متمکن است که
 چنان بوده و خلاف آن باطل است .

متصل موجود الذات ذو وضع نمیتواند غیر متناهی از طرف دیگر تاسیسی
 وجود با هم (یعنی در «آن» واحد) غیر متناهی که فرض غیر متناهی بود
 ۱- حرکت است: حجت ابن سینا
 از طرف دیگر تاسیسی که فرض غیر متناهی بود

رأی ابن سینا غیر متناهی است که در وضع و طبع مرتب با هم جمع نمیشوند
 زمان واحد وجود ندارد و در زمان واحد موجودند
 مفارقه عقلیه بوده دهر یک نتیجه کلام ابن سینا است
 از نظر تجزیه بالقوه غیر
 ت و عقول مفارقه که کائن با جمیع زمان هستند .
 ذی وضع در نظر ابن سینا خط سطح و جسم تعلیمی
 و در دارد و نظر ابن سینا از عدد موجود الذات و
 با سلسله اجزاء در چیز که موجود در «آن»
 بقیه در صفحه بعد

بنابر رأی ابن سینا مقدار ذووضعی یافت نخواهد شد که غیر منتهای باشد و بدین نحو ثابت میکند: که آن مقدار یا از اطراف بطور کلی غیر منتهای است یا از طرفی اگر از یک طرف غیر منتهای باشد ممکن است از طرف منتهای جزئی را و همأ جدا کنیم و آن مقدار را با آن جزء جمعأ یا منفردأ در نظر بگیریم سس بین طرفین منتهاین در توهم را تطبیق نماییم از دو صورت خارج نیست یا آنکه هر دو را در صورتیکه باهم امتداد دهیم در امتداد مطابق میشوند که در اینجا زائد و ناقص متساویند که محال بودن آن مسلم است و یا آنکه امتداد نیافته و از آن دیگر کوتاه آید منتهای خواهد بود و تفاضل آنها منتهایست لذا مجموع منتهای بوده و کلی نیز منتهای است (۱) و اگر آن مقدار از تمام اطراف غیر منتهای باشد. بعید

بقیه از صفحه قبل

واحد باشند است که هر عددی واجد رتبه ذاتیه خود میباشد. ولی اجزا زمان واجد معیت نیستند یعنی با هم وجود ندارند و اجسام متحرک موجد آنست و آنچه که از زمان بنظر ابن سینا موجود است همان «آن» است که اجزاء او چون اجزاء خط قابل انطباق نیستند.

۱- ابن سینا میخواهد ثابت کند که مقدار ذووضع غیر منتهای موجود نیست و از این گفتار قصد دارد وجود مکان غیر منتهای را نفی کند چه آنکه اثبات مکان غیر منتهای نظریه فلکی او را نقض میکند و بالملازمه نظریه او در صدور موجودات از ذات باری نقض میشود زیرا صادر اول عقل است که محرك فلك محیط مثنائی و موجد سما اولی ارض و طایفه است. در اول بیان خود میگوید «این مقدار یا از اطراف غیر منتهای است چیمما یا از طرفی غیر منتهای است (یعنی برای آن از جمیع اطرافش حدی نیست یا آنکه طرفی از آن بدون طرف دیگر غیر محدود است) مقدار مفروض عدم تنهائی طرفی از آن مقدار است مثل خط $A \quad C \quad B$ که از طرف A قطع منتهای است و میگوید ممکن است از طرف تنهائی جزئی که $C. A$ باشد جدا کرد سپس ممکن است مقدار $B. A$ با جزء $C. A$ باهم ماخوذ شوند و یا آنکه مقدار $B. A$ بدون جزء $C. A$ در نظر آید بعد ممکن است بین دو طرف منتهای A از خط $A. B$ و $C. B$ از خط $B. C$ تطبیق کنیم ابن سینا میگوید لابد است اینکه $B. A$ و $B. C$ معاً امتداد داده شوند و منطبق باهم باشند که در این حال زائد از $B. A$ و ناقص از $B. C$ مساوی گردیده و محال خواهد بود و یا آنکه $B. C$ مثل $B. A$ امتداد

بقیه در صفحه بعد

نخواهد بود که مقطعی که محل تلاقی جمیع اجزاء باشد فرض نمود که در اینحال طرف و نهایت پیدا نموده و همانطور که در قسمت اول ثابت شد در این قسمت هم بکیفیت مذکوره تناهی آن ثابت میشود و منتهای بودن عدد مرتب الذات موجود بالفعل نیز بشکل مزبور ثابت میگردد .

بوعلی سینا معتقد است اجزاء زمان و حرکت لایتنهای بوده و واجد معیت نیستند چه آنکه اجزاء زمان در ماضی و مستقبل جریان دارند و نیز اجزائی هستند که هر چند دروضع و طبع مرتب نیستند ولی لایتنهای میباشد بوعلی سینا ملائکه و شیاطین را از شق دوم می شمارد . درازمنه و ملائکه بنا بر رأی ابن سینا احتمال زیادتی می رود و انطباق در آنها بخلاف خطوط وسطوح مفید فایده ای نیست زیرا بشظر او آنچه که دروضع و طبع ترتیبی ندارد احتمال انطباق در آن نمی رود و اگر واجد معیت هم نباشند احتمال این انطباق ا بعد خواهد بود (۱)

بقیه از صفحه قبل

پیدا نمیکنند و B. C. از B. A. کوتاه میاید که در اینوضع B. C. منتهای خواهد بود و تفاضل مقدار C. A. هم منتهای میشود فلذا مجموع C. A. با B. C. منتهای میباشد بالتنبیج خطی را که غیر منتهای فرض کرده بودیم منتهای گردیده است اما مقدار مفروض که از جمیع اطراف غیر منتهای فرض شود یعنی از طرفی یا از طرف B. برای ما ممکن است که مقطعی مثلا C. فرض کنیم در اینحال B. C. و A. C. دو مقدار منتهای از طرفی خواهند بود که برهان سابق بر آنها منطبق است: حجت ابن سینا بر جواز انطباق خطین مفروض منتهایین از طرفی و غیر منتهای از طرف دیگر تاسیس یافته و چه بسا ممکن است سؤال کرد انطباق آندو از طرفی که فرض غیر منتهای بودن آن شده چگونه امکان دارد .

۱- حرکت فلکی (وجود او بین قوه و فعل است) و زمان هر دو بنا بر رأی ابن سینا غیر منتهای هستند و آندو یعنی حرکت فلکی و زمان دو مقداری هستند که در وضع و طبع مرتبند جز آنکه اجزاء آندو معیت ندارند و در وجود زمانی باهم جمع نمیشوند یعنی حرکت اول با ثانی جمع نمیشود و قبل و بعد زمانی در زمان واحد وجود ندارند . عدد ملائکه هم لایتنهای است جز آنکه معیت داشته و در زمان واحد مجتهدند ولی از حیث وضع و طبع مرتب نیستند و آنان ذوات مقارقه عقلیه بوده دهری هستند یعنی در تمام زمان بوده و حادث در زمان نیستند و نتیجه کلام ابن سینا آنست که عالم مستدیر از حیث مکان بالفعل محدود است (اگرچه از نظر تجزیه بالقوه غیر منتهایند) و از حیث زمان غیر منتهای است .

کسانی هستند (۱) که الانهایی را در ماضی نفی کرده اند و مبنای عقیده ایشان بر ذرات محدود و با بر مقدمات سو و سوائیه استوار است بنا بر این آراء آنانرا نمیتوان برهانی دانست زیرا اشیائی که وجود غیر متناهی با فعل در آنها ممنوع است فرض لاتناهی از جمیع وجوه در آنها ممنوع نیست اگر ما عدد را غیر متناهی و یا حرکات را غیر متناهی میمانیم بعلت آنست که آنها وجودی بنام وجود بالقوه دارند البته نه قوه ایکه، بفعل آید بلکه قوه ایکه دارای این حیثیت است تا هر چه بر آن افزوده شود بقوف و نهایتی نمیشناسد و هر چه بالقوه تر آید یابد و قوف در نهایتی بالقوه ندارد .

از قوای غیر متناهی چیزی در جسم موجود نیست و همچنین قوه جسمانی غیر متناهی وجود ندارد چه آنکه قوه ایکه حرکت اولیه مستدیر را که نهایتی ندارد بجز حرکت آورده قوه جسمانی نیست بلکه محرک حرکت اولیه جسم نبوده و مفارق از هر جسمی است (۲)

امور طبیعی و غیر طبیعی اجسام - بنظر ابن سینا اجسام بر دو نوع است بسیط و مرکب (۳) و بنا بر رأی او هر جسمی دارای حیز و مکان ضمیمی است. حیزها از جهت وجود جسم در آنها مختلفند و استحقاق آنها در قبول اجسام مطابقت ندارد زیرا بعضی علوی بوده و پاره ای سفلی و بظوری که مشاهده میشود اجسامی به پائین حرکت مینمایند و اجسامی به بالا . بنا بر این هر جسمی که مکان و حیزی را اشغال میکند از جهت جسمیت نیست زیرا اجسام در جسمیت متفقند و در استحقاق امکانه مختلف . و وقتیکه جسمی بر حسب

۱ - منظور ابن سینا از این اشخاص متکلمین و اخوان اصفا میباشد.

۲ - یعنی کم متصل ذوالوضع که عبارت از خط و سطح باشند و همچنین اعداد که عدم تناهی بالفعل در آنها ممنوع است میتوانند بالقوه غیر متناهی باشند زیرا تجویز تر آید و عدم وقوف آنها بالقوه در نهایتی ممنوع نخواهد بود .

۳ - بوعلی سینا اجسام مرکبه را همان اجسامی میدانند که مشهود و محسوس ما است اجسام مرکبه بنظر او دلیل بر ثبوت اجسام بسیطه است زیرا معتقد است که مرکبات از بساطت ترکیب میشوند و چون برای اجسام قائل به حیز است و دارا بودن آنها برای جسم ضروری می شمارد بنا بر این تباین جهات و اوضاع اجسام را معلول حیز جسم میداند .

طبیعت خود استحقاق اشغال مکانی را یافت مادام که نوع خود را حفظ میکند استحقاق وجود در آن مکان را هم محفوظ میدارد.

بوعلی سینا معتقد است که هر جسمی دارای شکلی طبیعی است و برهان بر این بیان آنست که هر جسمی متناه است و هر متناهی را حد و یا حدودی احاطه کرده است و هر چیزیکه محاط در حد و حدودی باشد مشکل بوده فلذا هر جسمی مشکل خواهد بود.

بنا بر نظر ابن سینا ممکن است شکل جسم طبیعی باشد یا قسری که با رفع شکل قسری در توهم شکل طبیعی باقی میماند و بعقیده او شکل طبیعی بسائط کرویست زیرا فعل طبیعت در ماده واحده متشابه است. زیرا نظر ابن سینا آنست که طبیعت جز فعل واحدی انجام نمیدهد و نمیتواند مثلاً جزئی از شکل را بصورت زاویه و جزء دیگر را بصورت خط مستقیم یا منحنی در آورد بنا بر این باید جمیع اجزاء متشابه باشند لذا شکل طبیعی بنظر ابن سینا کروی خواهد بود و شکل طبیعی اجسام مرکبه چنین صفتی را دارا نمیباشند و نیز جسم واحد نمیتواند واحد دو مکان طبیعی باشد.

اسطقات یا اجسام اولی و باعتبار دیگر بسائط در نظر ابن سینا عبارتند از آتش که جسم حار و یابس است دوم هوا که حار و رطب است سوم آب که بار دو رطب بوده و چهارم خاک که دارای برودت و بیوست میباشد و این بسائط هر یک بر حسب کثافت و لطافت خود چیزی را اشغال مینمایند و وقتیکه قوای فلکی بعقیده ابن سینا در عناصر وارد شوند و آنها را بحرکت و اختلاط در آورند از آن تحریک و تخلیط موجودات مختلفی پدید میآیند.

نفس - در نظر ابن سینا قوای فلکیه با ورود خود در عناصر اشیائی را تکوین مینمایند و از این امتزاج عناصر اشیائی بوجود میآیند که هر یک سمیت بدیگری باعتبار مقدار عناصر نزدیکتر میشوند و بعقیده ابن سینا بر حسب اعتدال مراتبی دارند از اینقرار: اول از این امتزاج نبات است و پس از نبات حیوان که از ترکیب عناصر مزاج حیوان اقرب باعتبار خواهد بود و هر چه که مزاج باعتبار نزدیکتر باشد استعداد قبول قوه نفسانی دیگر که الصنف از اولیست برای او حاصل میگردد.

بنا بر رأی ابن سینا نفس جنس واحد است که از جهت می ممکن است آنرا به قسم تقسیم نمود اول نفس نباتی که آن کمال اول جسم طبیعی آلی است. زیرا تولید رشد و تغذیه از خصائص نفس مذکوره است. دوم - نفس حیوانی که از جهت درک جزئیات و حرکت ارادی کمال اول جسم طبیعی آلی می باشد و سوم نفس انسانی که از جهت افعال و اعمال اختیاری و فکری و استنباط درک امور کلیه کمال اول جسم طبیعی آلیست و جمیع افعال نباتی - حیوانی و انسانی از قوای زائد بر جسمیت و همچنین زائد بر طبیعه مزاج تکوین میگردند بعبارت دیگر قوایی را که برای نفوس مذکوره برشردیم بنظر ابن سینا از خواص جسم و طبیعت مزاج نیست بلکه خاصیت نفس است که او زائد از جسمیه و خارج از آنست (۱)

از آنچه که گذشت معلوم شد ابن سینا نفس را که جنس واحد می شمارد آنرا قابل اقسام به سه قسمت میدانند و از نظر خصوصیات که دارا میباشند

۱- این نفس مورد قبول ابن سینا مأخوذ از عقاید و آراء ارسطو است و آنچیزیست که بنظری جسم مفرد آلی مجهز باوست و ابن سینا در کتب و سایر رسائل خود گاه آنرا قوه مینامد و اذ این اصطلاح اینقسمت را اراده مینماید که این شئی موجب تحول از قوه (که بعبارت دیگر آنرا استعداد و امکان فعل مینامند) بفعل میشود و گاه آنرا کمال میخوانند از آنجهت که آنرا غایت تحول می شمارد زیرا تحول که در حال استعداد تمام نبوده پس از خروج از قوه بفعل بکمال میرسد و اصل این قوه یا کمال یا نفس همانا ادراک حرکت یعنی خروج او از استعداد (بدیهیست که معنی استعداد در اینجا عدم نسبی است) بفعل است بنا بر اعتبار مذکوره و از آنرو که در اصل مذهب ابن سینا حرکت بجسم تعلق دارد بنظر او نفسانیات در مبحث طبیعیات داخل میشود (چنانکه ارسطو هم همین کار را کرده است)

مقتاح این نظریه تماما مربوط بآراء و معتقدات ارسطو در ماهیه حرکت است و آن همانست که نظریه ابن سینا قائم باوست. ملخص نظریه ابن سینا بر این است که حرکت از محرك اول نازل میشود و سس از معادن به نبات و از او به حیوان و از آن بانسان صعود میکند جز آنکه این صعود بنا بر رأی ابن سینا عقل الهی را شامل نمیشود. و ابن سینا بنبع ارسطو قوه را آن میدانند که بفعل تحویل یابد وابتداء این تحول بعقیده ابن سینا وجود بالقوه است و فعل تحول بنظر او منسوب به کائن بالفعل است از اینرو هیولی در نزد او مقوله و مجذوبه بوده و اوقا بلی است نه فاعل .

به نباتی - حیوانی و انسانی تقسیم و نامگذاری کرده است و اینک ذیلاً توضیح میشوند .

I - نفس نباتی - بنظر ابن سینا نفس نباتی را سه قوه است ۱- قوه غذایه و آن قوه است که جسم دیگر را بشکل جسمی که در آن موجود است مستحیل نموده و بدل مایتهلل آن مینماید ۲- قوه منمیه : قوه ایست که بر جسم خود از جهت اقصار طولی - عرضی و عمقی بقدر واجبی که مناسبت با بلوغ آن جسم به کمال در نشوء و ارتقا دارد میافزاید ۳- قوه مولده : قوه ایست که از جسم خویش جزئی را که بالقوه شبیه باوست گرفته و با اسداد از اجسام دیگر که از حیث خلق و مزاج با او مشابهتی دارند میسازد و چیزی شبیه بخود بالفعل بوجود میاورد (۱)

II - نفس حیوانی - نفس حیوانی به نسبت نفس نباتی دو قوه بیشتر دارد که آندو قوه یکی محرک و دیگری مدرک است و محرک که هم دو قسم دارد یا باعثه است یا فاعله . قوه محرک باعثه بنظر ابن سینا قوه ایست که قصد و شوق را بر میانگیزد و قوه ایست که در صورت ترسیم در خیال امری را مطلوب و یا مهر و جلوه میدهد و منتهی به تحریک میگردد (۲) و آنرا دوشعبه است شعبه ای قوه شهوانیه نام دارد و آن قوه باعث تقرب باشیاء تخیلی ضروری و یا اشیاء نافعہ میباشد و از این تقرب کسب لذت را طالب است و شعبه دیگر که آنرا قوه غضبیه مینامند قوه ایست که بردفع شئی تخیلی مضر و مفسد تحریک میکند و منظور از آن همانا حصول غلبه است .

قوه محرک فاعله منبث از اعصاب و عضلات بوده و کار آن تحریک عضلات است که آنانرا به جلو و عقب رانده و از مبدأ به مقصد و یا بالعکس

قوه غذایه » منمیه » مولده	}	۱- نفس نباتیه کمال اول جسم طبیعی آلی
---------------------------------	---	---

۲- یعنی قوه قصد و شوق قوه فاعله را برانجام کاری تحریک میکند

اعاده داده و آنها را باز و بسته مینماید و آنها را بجهات مختلفه رهبری می کند .

قوه مدر که بنظر ابن سینا بدو قسم منقسم میشود ۱- قوه ای که از خارج ادراک میکنند ۲ - قوه ای که درک آن از داخل است قوه مدر که از خارج همان حواس خمسه است و عبارتند از لاسه - باصره - ذائقه - شامه و سامه .

بنظر ابن سینا حس لامسه جنس برای چهار قوه است: ۱- قوه ای که در تضاد بین سرد و گرم حاکم است ۲ - قوه ای که بر تضاد بین خشک و تر حکومت دارد ۳- قوه ای که در تضاد بین صلب و لین حاکم است ۴- قوه ای که حاکم بین خشن و نرم میباشد. محسوسات صور خود را بآلت حس میدهند و با انطباع در آلات قوه حاسه آنها درک میکنند.

بنابر نظر ابن سینا قوای مدر که باطنی یعنی قوائیکه ادراک آن از داخل است دارای دو قسمت میباشد زیرا بعضی از آن قوی صور محسوسات را درک میکنند و بعض دیگر معانی محسوسات را بنا بر این باعتبار ادراک صور و معانیست که بو علی سینا قوای مدر که باطنی را بدو قسمت تقسیم می کند .

بوعلی سینا فرق بین ادراک صور و معنی را اینطور توضیح میدهد که صور را نفس باطنه و حس تواما درک میکنند یعنی حس ظاهر که همان حواس خمسه باشند اول صور را ادراک مینمایند و سپس به نفس باطنه منتقل میکنند مثل ادراک گوسفند از صور گری که در بدایت حال حس ظاهر او شکل هیئت و رنگ گری را درک مینماید و سپس نفس باطنه آنها از حس ظاهر میگیرد .

ادراک معنی آنست که نفس محسوس را ادراک میکند بدون آنکه حس ظاهر در درک آن شرکت داشته باشد مثل ادراک گوسفند از دشمنی گری که موجب خوف او شده و باعث فرار او میشود بدون آنکه حس ظاهر در درک آن مداخله ای داشته باشد خلاصه آنچه که در ادراک حس و قوه باطنی شرکت دارند صورت بوده و ادراک قوه باطنه بدون مشارکت حس

ادراك معنى است (۱) .

بوعلى سينا پس از توضيح دربارهٔ نحوهٔ ادراك صور و معنى توسط قواى مدر که داخلى و اينکه تا کجا حواس خمس در نقل محسوسات و شرکت باقواى مدر که داخلى دخیل است به شرح و تسميه قواى درا که داخلى ميردازد که اينک ذیلا بطور اختصار بيان ميشود .

۱- بوعلى سينا يکى از قواى مدر که باطنى حيوانى را حس مشترک ميداند و ميگويد آن قوه ايست که در تجويف مقدم دماغ واقع شده و بالذات جميع صور منطبقه در حواس خمس را که باو ميرسد قبول مينمايد
 ۲- خيال يا مصوره (۲) و آن قوه ايست که در آخر تجويف مقدم از دماغ قرار گرفته و آنچه را که حس مشترک از حواس خمس ماخوذ داشته و قبول کرده است در خود حفظ ميکند و با از بين رفتن محسوسات هم آنچه که از آنها بقوه خيال رسيده است باقى ميمانند بوعلى سينا براى آنکه فرق بين قبول و حفظ را که قبول صور از حواس حس مشترک و حفظ صور از حواس قوه خيال يا مصوره است بين کند ميگويد که اين دو يعنى قوه قبول و قوه حفظ باهم فرق دارند چون آب که قوه قبول نفس را دارد و قوه حفظ آنرا ندارد .

۳- قوه متخيله و اين قوه بنا بر قياس به نفس حيوانى متخيله و بنا بر

۱- همانطور که فوقا مشاهده ميشود معنى در نزد ابن سينا مبتنى بر نسبت بين صور و يانست بين صور و افعال است (متلرنگ کرک اوصورت و و يا صورت در ندگی و فعل فرار) صورت مناسب کرک در نفس کوسفند همانا صورۀ در ندگی اوست (چه بسا صورت در ندگی در حس کوسفند فرارى وجود ندارد يعنى در ندگی محسوس کوسفند واقع نشده است) در هر صورت ابن سينا مجموع اين مناسبات را معنى مينامد و در کيفيت قيام معنى در نفس که از صور محسوسه قابل تميز باشد توضيحي نيمدهد و همچنين کيفيت تعلق صور را به معنى در نفس پس از اتمام انتزاع آن بيان نميکند

۲- فرق بين خيال يا مصوره با قوه متخيله در نزد ابن سينا آنست که خيال خزانه مدرکات حس مشترک است و متخيله متصرف در آن مدرکات يعنى قوه متخيله بعض از مدرکات حس مشترک را با بعض ديگر ترکیب ميکند و يا بعضى از آنرا از برخی ديگر جدا مينمايد

قیاس به نفس انسانی مفکره نامیده میشود و آن قوه ایست که در تجویف وسط دماغ جای دارد و کار آن ترکیب بعضی صور در خیال با بعضی دیگر و یا تفصیل بعضی از بعضی دیگر بر حسب اختیار است ۴- قوه وهمیه و آن قوه ایست که در نهایت تجویف اوسط از دماغ مستقر است و معانی غیر محسوسه موجود در محسوسات جزئیه را درک میکند چون قوه ها که ایگه گرک را مهروب منه و اولاد را معطوف علیه جلوه میدهد . ۵- قوه حافظه ذا کره و این قوه در تجویف موخر از دماغ جا دارد و آنچه که از معانی غیر محسوسه موجود در محسوسات جزئیه از طرف قوه وهمیه درک میشود بوسیله آن حفظ میگردد و نسبت قوه حافظه بقوه وهمیه چون نسبت قوه خیال به حس مشترک و نسبت حافظه به معانی چون نسبت قوه خیال بصور محسوسه است (۱) قوائیکه فوقاً بآن اشاره شد بنا بر رأی ابن سینا قوای نفس حیوانیست و بعقیده او دسته ای از حیوانات هستند که واجد جمیع حواس خمسه میباشند و بعضی از حیوانات بعضی از این حواس را دارند ولی ذوق و لمس برای جمیع حیوانات ضروریست. (۲)

نفسی ناطقه انسانیه - قوای نفس ناطقه انسانیه بدو قوه یکی عامله و دیگری عالمه تقسیم میشود (۳) و هر یک از دو قوه بنا بر اشتراك اسم عقل نامیده میشود . عامله قوه ایست که مبداء محرك بدن انسان است و آنرا بر انجام افعال جزئیه خاصه قادر میسازد و این قوه بنا بر قیاس بقوای نزوعیه متغیله و متوهمه حیوانیه و همچنین بنا بر قیاس به نفس خویش دارای اعتباریست . از آنرو که قوه عامله هیأتی که خاص انسان است در او احداث میکند و فعل و انفعالاتی را چون خجلت حیا گریه و خنده تهیه میکنند و

۱- یعنی همانطور که حس مشترک از مجرای حواس خمس صور را قبول مینماید و قوه خیال آنرا حفظ میکند قوه وهمیه هم معانی غیر محسوسه موجود در محسوسات جزئیه را قبول کرده و قوه حافظه آنرا حفظ مینماید و همانطور که صور منتقله از حس مشترک بخیال در صورت غیبت محسوس صور آن در خیال حفظ میشود همانطور هم حافظه معانی غیر محسوسه را در صورت غیبت محسوسات جزئیه در خود محفوظ میدارد

باورقی شماره ۲ و ۳ را در صفحه بعد بخوابید

همچنین امور دیگری شبیه بآنها را ایجاد مینماید بقوه نزوعیه حیوانیه قابل قیاس است و قیاس قوه عامله به قوای متخیله و متوهمه حیوانیه همانا امکان استنباط تدابیر در امور کائنه و فاسده و استنباط صناعات انسانی است و در قیاس آن به نفس خود و بقیاس با عقل نظری باعث تولید آراء ذائمه مشهوره مثل قبح کذب و ظلم و مانند آن از مقدمات محدودیه ایکه منفصل از معقولیت محضه است و در کتب منطق بآن اشاره گردیده میشود و قوه عامله همان قوه ایست که باید بر سایر قوای بدن بنا بر وجوب احکام قوه دیگر که

پاورقی ۲ و ۳ از صفحه قبل

شهبانیه غضبیه	}	محرکه باعثه یعنی قوه ایکه قصد و شوق را ایجاد میکند	۲- قوه نفس محرکه	حیوانی - نفس حیوانی کمال
		محرکه فاعله قوه ایکه تشنج و ترخی را باعث میشود		اول جسم طبیعی آلیست
		قوه مدر که از خارج یعنی حواس خمسہ ۱- حس مشترك (در اول تجویف مقدم از دماغ) قبول صور محسوسات میکند	و قوه مدرکه قوه مدرکه	اول جسم طبیعی آلیست
		۲- خیال و مصوره (در آخر تجویف مقدم از دماغ) آنچه که حس مشترك قبول کرده حفظ میکند	از داخل یا باطن	
		۳- متخیله (در تجویف اوسط از دماغ) که به ترکیب و تفصیل صور در خیال میبرد از ۴- وهمیه (در نهایت تجویف اوسط از دماغ) معانی غیر محسوسه موجود در جزئیات را درک میکند		
		۵- حافظه یعنی ذاکره (در تجویف موخر از دماغ) معانی ادراک وهمی را حفظ میکند		

۳- تمیز بین قوه عامله و عالمه در نفس ناطقه با تمیز بین قوه محرکه و مدرکه مذکور در نفس حیوانیه تطبیق میکند ابن سینا نفس ناطقه را با وجود معنی تحریک در او از آنجهت که آن به جسمانیات اختصاص ندارد عامله محرکه نینامد زیرا معتقد است که حرکت مخصوص جسمانیات است نه عقلائیات

همان قوه نظری باشد مسلط گردد بدیهی است که قوه عامله منفعل از قوای بدن نشده بلکه قوای بدن منفعل از آنست و اگر قوه عامله منفعل از بدن گردد لازم میاید بدن با استفاده از امور طبیعی قوه عامله را با نقیاد در آورده و در این موقع است که اخلاق رذیله پیدا میشود و اگر منفعل نشود و منقاد قوای بدن نشده و مسلط بر آن شود منشاء فضائل اخلاقی خواهد شد .

بنظر ابن سینا نفس انسانی جوهر واحدیست و بدوجهة جنبه نسبت دارد جنبه ای در تحت و جنبه ای در فوق آن قرار دارد و بر حسب هر جنبه ای نفس را قوه ایست که علاقه بین خود و بین آن جنبه را تنظیم مینماید و این قوه عامله بقیاس بجنبه ای که در تحت نفس واقع شده علائق بین نفس و بدن را تنظیم میکنند یعنی بدن جنبه ایست که در تحت نفس قرار گرفته است و قوه عامله ناظم علائق بین نفس و بدن است و قوه نظریه قوه ایست که علاقه بین نفس و جنبه فوق آنرا منظم نموده و نفس بوسیله قوه نظریه از جنبه مافوق خود منفعل و مستفید گردیده و قبول افادات آنرا مینماید و بطور خلاصه بنظر ابن سینا چنان است که نفس، دو وجه دارد وجهی به بدن توجه دارد که این وجه قابلیت قبول آثار از جنس مقتضی با طبیعت بدن ندارد و وجهی بسوی مبادی عالییه توجه دارد و واجب است این وجه دائم القبول و متأثر از آثار مبادی عالییه گردد .

قوه نظریه قوه ایست که شأن او انطباع صور کلیه مجرده از ماده است و اگر صور بالذات مجرد باشند که قوه نظریه کار خود را بر انطباع آن صور انجام میدهد و اگر بالذات مجرد نباشند قوه نظریه با تجریدی که خود دارد صور را بحدی به مجرد میرساند که هیچگونه علائق مادی در آن صور نماند .

ابن سینا معتقد است که بین قوه نظریه و صور نسبتی برقرار است زیرا شئی ایکه قابلیت قبول شئی دیگری را دارد ممکن است این قابلیت بالقوه باشد و یا بالفعل قوه در نظر ابن سینا بر حسب مراتبی که دارد بسه مرحله از استعداد اطلاق میشود .

۱- استعداد مطلق که چیزی از آن فعلیت نیافته و بمرحله فعل نرسیده باشد چون قوه طفل بر کتابت زیرا در حالیکه مستعد قبول کتابت است

از آنرو که این استعداد بفعلیت نرسیده طفل را بر کتسابت بالفعل قدرتی نخواهد بود .

۲- مرتبه ای که جز بوصول بآن مرتبه اکتساب فعل بلاواسطه ممکن نیست مثل قوه طفلی که بر شد رسیده به قلم و دوات و بساطت حروف کتابت آشنائی و معرفت حاصل نموده باشد این استعداد را نیز قوه گویند .

۳- استعدادی که بتوسط آلت معرفت کتابت تمامیت یافته و با استعمال آلت بحرله بروز و ظهور رسیده و واجد کمال استعداد شده است چون عالم بصناعات کتابت که هر موقع خواهد قدرت بر اتیان فعل را دارد در موقعی که ننویسد عدم اتیان فعل کتابت را نیز قوه گویند .

قوه اولی که مرحله استعداد مطلق باشد قوه مطاقه و هیولانیه نامیده شده است .

قوه دوم را قوه ممکنه و قوه سوم را ملکه گفته اند و بسا قوه دوم ملکه و قوه سوم کمال قوه نام دارد .

ابن سینا با توجه بمقدمه مذکور نسبت قوه نظریه را باصور مجرد شرح ذیل بیان میکند قوه نظریه نسبتش بصور مجرد گاهی به نسبت قوه مطاقه است که تا این قوه در نفس جا دارد و بمرتبه دیگر حرکت نکرده است چیزی از کمال را قبول نمینمایند از اینرو او را عقل هیولانی گویند و این قوه را که عقل هیولانی نامیده شده در هر شخص از نوع موجود است و وجه تسمیه او به هیولانی از نظر شباهتی است که با هیولای اولی دارد زیرا هیولای اولی بالذات فاقد صورته از هر قسم میباشد و هیولای اولی خود محل و موضوع هر گونه صورتیست یعنی قابل محض است و واجد هیچگونه صورت که با فعلیت ملازمه دارد نمیباشد و گاه قوه نظریه نسبتش باصور مجرد به نسبت قوه ممکنه است و آن چنانست که در قوه هیولانیه یعنی عقل هیولانی کمالاتی از جمله معقولات اولی حاصل آید که با توسل بآن معقولات و بواسطه آن وصول بمعقولات ثانویه ممکن گردد . (۱) و مادامی که در نفس این مقدار

۱- معقولات اولی عبارت از مقدماتیست که بدون اکتساب و تجربه مورد تصدیق قرار میگیرند و ممکن نیست وقتی از اوقات و یا بر حسب وضعی تصدیق درباره معقولات اولی در معرض شك و تردید در آید مثل «کل اعظم از جزء است و» اشیاء مساویه بشی واحد متساویند» ابن سینا معقولات اولی را در منطق اولیات یا اولیات عقلیه نامیده است .

از عقل حاصل شود آنرا عقل بالملکه مینامند و اگر عقل بالملکه را بقیاس بقوه اولی عقل بالفعل بنامیم اشتباه نکرده ایم زیرا قوه اولی قادر بر تعقل چیزی نیست در صورتیکه قوه بالملکه قادر بر تعقل و واجد مرحله ای از فعلیت است. و گاه نسبت قوه نظریه بصور مجرده بنسبت قوه کمالیه است و آن چنانست که در این مرحله حصول صور معقوله مکتسبه یا معقولات ثانویه بعد از معقولات اولی میسر میشود در این حال عقل را احتیاجی نیست که پیوسته صور معقوله را مطالعه کند و بالفعل بآنها رجوع نماید بلکه جمیع صور معقولات اعم از اولی و ثانی در عقل مخزون بوده و هر وقت که خواهد آنها را مطالعه نموده و تعقل مینماید و علاوه معقولیت صور را نیز تعقل میکند این مرتبه از عقل یا قوه نظریه عقل بالفعل نام دارد زیرا بدون تکلف و زحمت اکتساب آنچه را که بخواهد تعقل خواهد نمود. و گاه نسبت قوه نظریه بصور مجرده بنسبت فعل مطلق است باین شکل که دائماً صور معقوله در آن حضور دارد آنرا بالفعل مطالعه میکند و بالفعل تعقل مینماید و تعقل او از صور نیز بالفعل برای او معقول است بالنتیجه نسبت قوه نظریه بصور مجرده در این مرحله فعلیت محض بوده و تعقل آن وقفه و انقضاء ندارد و این مرتبه از عقل عقل مستفاد نام دارد (۱)

این سینا وجه ایجاد فعل را در عقل بالقوه باین شکل توضیح میدهد که بسبب عقل دائم بالفعل، عقل بالقوه از قوه بفعل میرسد و همیشه بین

۱- این سینا حرکت را از لواحق اجسام میداند و برای عقول و صور مجرده قائل بحرکت نیست و میگوید آنچه که جسم نیست معنی حرکت و انتقال و تجویز آن دو برای باطل است مگر آنکه مجازاً نسبت حرکت و انتقال باو داده شود اگر این نظریه ابن سینا صحیح باشد بایستی عقل انسانی که بالذات مفارق است به فعل نرسد مگر آنکه حرکت از قوه بفعل را درباره عقول مجازی تعبیر کنیم و یا آنکه قبول کنیم آنچه که در امور عقلیه واقع میشود تدریجی و معلول حرکت نبود بلکه دفعی صورت میگردد. در اینجا مذهب شیخ با مذهب ارسطو اختلاف دارد زیرا در نظریه ارسطو برای تحول نفوس عاقله حدیده به عقل که نسبت به عقل فاعل در مرحله هیولی و عقول مفارقه نیست مانعی موجود نمیشد هانبرک میگوید نظریه درعقل که در آراء کندی و فارابی هم اشاره شده و برای عقل ترتیب و طبقاتی قائلند و عالیترین درجه آن عقل قدسی است بقصد خدمت بدین و وجود نبوة وضع کرده اند.

عقل بالقوه و عقل فعال اتصالی برقرار گردد بوسیله عقل فعال در عقل بالقوه نوعی از تصور که مستفاد از خارج باشند در آن قرار میگیرند. مراتب قوای مذکوره عقول نظریه نام دارند و با وصول بعقل مستفاد جنس قوای حیوانی و نوع انسانی آن تمام میشود و در این مرحله و مرتبه است که قوه انسانی با مبادی اولیه وجود متشابه میشوند (۱) چنانکه تذکر دادیم بوعلی سینا علاوه از عقول اربعه بعقلی که دارای مرتبه ای عالیست و آنرا قدسی مینامد معتقد است و چنین میگوید: از معلمین و آنکسانکه در راه تربیت نفس خویش کوشش دارند گاه استعدادی قوی مشاهده میگردد که بعلمت استعداد قوی خود بر قبول صور توانا تر میباشند این سینا قوه استعداد این چنین افرادی را که مستعد استكمال روابط بین خود و نفس خویش هستند «حدس» نامیده است بنظر او این استعداد یا «حدس» در پاره ای از اشخاص با اندازه ای شدید است که احتیاجی با اتصال بعقل فعال در اکثر از امور و تخریج و تعلیم ندارد و چنانست که استعداد ثانی یعنی «عقل بالملکه» قبل از آنکه او بآن مرحله برسد برای وی حاصل گردیده است و مثل آنست که همه چیز را از پیش خود میداند. این درجه عالیترین درجات استعداد است و این مرتبه از عقل هیولانی را که بدون وصول بمرحله عقل بالملکه قدرت درک معقول را یافته عقل قدسی نامیده است. بنظر ابن سینا اگرچه عقل قدسی از جنس عقل بالملکه میباشد ولی از آنجائیکه عقل قدسی واجد مرتبه ای بس رفیع است جمیع مردم در این موهبت شرکت نداشته و نصیبی ندارند ابن سینا نحوه ی این اتصال را بنا بر توضیح ذیل بیان میکنند .

ابن سینا معتقد است که افعال منسوبه بروح قدسی بعلمت قوتی که دارند بر قوه متخیله افاضه میشوند و متخیله بوسیله امثال محسوسه و مسموعه از کلام آنرا ظاهر مینماید. و یاممکن است «حدس» قوی در افرادی یافت شود که از جهت شدت صفا و شدت اتصال بمبادی عقلیه دارای نفسی مؤید باشند تا در هر چیز محل قبول الهام عقل قرار گیرند و صوریکه در عقل فعال موجودند در آن ترسیم گردند یا بشکل دفعی و یا نزدیک بدفعی بنحویکه صرفاً صفت ارتسام را داشته و تقلیدی نباشند بلکه بنرتیبی مشتمل

۱ - معانی عقل مذکوره بنا بر آنچه که شیخ در رساله حدود بیان کرده است - بوجه اختصار

۱ - قوه عامله باعتبار اعضاء بدن هیأتی که مختص انسانست و سرعت فعل و انفعال را باعث میشود در انسان ایجاد میکند .
 ۲ - از نظر قوه متخیله و متوهمه در استنباط تدابیر در امور کائنه و فاسده و استنباط صناعات استعمال میگردد .
 ۳ - از نظر نفس خویش بکمک عقل نظری ذاتیات و مقدماتی که عقلیه محضه نیست تولید مینماید و مادامی که بر قوای بدن تسلط داشته باشد و منتقل و منفاد آن نکرده دارای فضیلت بوده و خالی از صفات رذیله خواهد بود .

وجهی به بدن توجه دارد و باین اعتبار بقوه عامله یا عقل عملی که کارگذار بدن است تسمیه شده است

نفس ناطقه
 انسانی جوهر
 واحد است
 و کمال اول
 جسم طبیعی
 آلی بوده و
 دارای دووجه
 است .

۱ - عقل هیولانی قوه قبول ندارد اما استعداد ادراک معقولات را واجد است آنرا قوه مطلقه یا استعداد مطلق نام داده اند
 ۲ - عقل بالملکه : از صورت فقط معقولات اولی را که بوسیله آن قادر بوصول به معقولات ثانیه باشد قبول مینماید آنرا قوه ممکنه یا استعداد ممکن گویند و امکان فعلیت را ایجاد میکند .
 ۳ - عقل بالفعل، معقولات ثانویه را میپذیرد و هر گاه که خواهد آنها را مطالعه میکند این مرتبه را استعداد کامل و یا کمال قوه مینامند .

وجهی بمبانی عالیه توجه دارد یعنی صور کلیه مجرد و باین اعتبار آنرا قوه عالمه یا عقل نظری نام گذارده اند و واجد چهار مرتبه است که به عقول نظریه تسمیه گردیده اند و مرتبه دیگری هم وجود دارد که ما فوق مراتب انسانست و آن مرتبه نوه و عقل فلسفیست

۴ - عقل مستفاد که صور ولیه ثابته و عینیها مستفاد از عقل بالفعل خارج رای او حاصل است و در مرحله فعل مطلق میباشد

بر حدود وسطی شوند (۱)

ابن سینا میگوید این حالت مرتبه‌ای از نبوة و بلکه از قوای عالیه نبوة است و اولی آنست که آنرا قوه قدسیه که اعلی مراتب قوای انسانیت نامید (۲)

ابن سینا از قوای نظری و عملی و حواس باطنی و ظاهری نفس تشکیلاتی ساخته و بر حسب رتبه و مقام تجرید و علو و سفل آن قوی سلسله‌ای از خادم و مخدوم فرض نموده و هر یک از قوی را مخدوم دیگری و آندیکر را خادم آن قرار داده است و بشرح ذیل توضیح میدهد .

هریک از قوی بردیگری ریاست و حاکمیت دارد عقل مستفاد یا عفل قدسی رئیس است و جمیع قوی در خدمت او هستند و او غایت قصوی است عقل بالفعل را عقل بالمملکه خدمت میکند و عقل هیولانی در خدمت عقل بالمملکه است . عقل عملی بتمام عقول مذکوره خدمت میکند زیرا علاقه بدنی برای تکمیل عقل نظریست و آنرا تزکیه میکند و عقل عملی مدبر این علاقه است (۳) و هم در خدمت عقل عملی است و وهم را دو قوه خدمت

۱ - یعنی ترکیب صور محسوسه که با استقراء آن صور ، تجربه حاصل شده و اکتساب ممکن میشود برای نفس قدسی ابتدائیت یعنی علم نفوس قدسیه به ترکیب صور محسوسه مسبق به تجربه و اکتساب نیست منلا بالفعل و بدون اکتساب میدانند که جسم مؤلف است و حار و بارد هر یک آثاری دارند مضافا که صور - سم و حار و بارد از مبداء برای او معلوم و مکشوفند بنابراین محتاج نیست تا به تجربیات معرفت حاصل کنند و هرگاه که خواهد از مقدماتی که قبلا بر آن علم داشته بنا بر هر مورد و مناسبتی نتیجه مطلوبه را استنتاج مینماید .

۲ - ابن سینا در رساله‌ای بنام «قوای انسان و مدركات او» روح قدسی را توصیف کرده است و میگوید «عقل قدسی اعلی مراتب قوای انسانیت» و میتوان آنرا درجه پنجم از درجات خروج عقل از استعداد یا قوه بفعل محسوب داشت ولی درجه یک فوق عقول اربعه مذکوره است «عقل فعال فلکی اسفل» بنا بر روش و سیره الهیات میباشد بنابراین در نزد ابن سینا محل عقل قدسی مبهم است مخصوصا که این سینا آنرا حالی از احوال عقل هیولانی که از جنس عقل بالمملکه است میدانند و مع الوصف عقل قدسی را بر درجات عقول اربعه رئیس میشارد .

۱ - یعنی علاقه بدنی بخاطر تکمیل نفس است که کمال او از ادراک جزئیات شروع میشود و آن ادراک اولین رتبه برای ادراک مبادی علیا و تحصیل عقل مستفاد از عقل فعل میباشد نه از جسمانیات .

میکنند قوه‌ای قبل از او و قوه‌ای بعد از اوست قوه بعدی وهم قوه‌ایست که مؤدای وهم را محفوظ میدارد و قوه قبلی وهم جمیع قوای حیوانیه است. متخیله نیز دو قوه را در خدمت دارد و آن دو قوه عبارتند از قوه نزوعیه که او را تحریک میکند و قوه خیالی که خدمت او بقوه متخیله در قبول ترکیب و تفصیل صورت است که در آن موجودند .

این دو قوه یعنی (نزوعیه و خیالیه) بر دو طایفه از قوای ریاست دارند. حس مشترک (یا فنتاسیا باصطلاح یونانی) در خدمت قوه خیالیه است و حواس خمس در خدمت حس مشترک میباشد. قوه نزوعیه را شهوة و غضب خدمت میکنند و قوه محرکه در عضلات در خدمت شهوة و غضب هستند. قوه حیوانی در اینجا بانتهای میرسد و قوای حیوانی قوه نباتیه خدمت میکنند که اولین قوه نباتیه مولده بوده و نامیه در خدمت از و قوه غذایی در خدمت تمام آنان است .

قوای طبیعی در نظر ابن سینا چهارند و عبارتند از: ۱- هاضمه ۲- ماسکه ۳- جاذبه ۴- دافعه و هریک از این قوای جهت در خدمت یکدیگرند. و کیفیات اربعه که عبارتند از: ۱- حرارت ۲- برودت ۳- پیوست ۴- رطوبت جمیعاً در خدمت قوای مذکور اند و در اینجا درجات قوای بانتهای میرسند و اضافه مینماید که قوای طبیعی و کیفیات اربعه در خدمت تمام قوای حیوانیه میباشد .

ابن سینا برای ادراک درجاتی قائل است و این درجات باعتبار عمل ادراک است و بعقیده وی ادراک بتوسط حس- تحیل- وهم و عقل حاصل میشود و فرق بین ادراک هریک از عوامل مذکور را شرح میدهد و ما ذیلاً باختصار توضیح میدهیم .

ادراک بنظر ابن سینا عبارتست از اخذ صور مدرك . اگر مدرك مادی باشد ادراک اخذ صور مجرد از ماده است جز آنکه اصناف تجرید مختلف بوده و مراتب آن متفاوت میباشد . (۱)

۱ - ابن سینا در تعریف ادراک و ماهیت آن از جنبه حسی دانستن مبداء ادراک در اول برای ارسطو رفته و در آخر نظریه او افلاطونی شده است برای آنکه عقل را مغز صورت مجرد دانسته است . خوان الصفا در سائل خود جمع بین نظر ارسطو و افلاطون را اختیار کرده اند و نظریه ابن سینا هم باتوجه به مراتب فوق تابع اخوان الصفا است .

صورت انسانی و ماهیت نساییه طبیعتی است که اشخاص نوع کلاو بالسویه در آن منتشر کند و صورت انسانی بنا بر حد خود واحد است و تکثیر در اشخاص عارضی بوده و از جهت طبیعت انسانی نیست. بنا بر این یکی از عوارضی که بر صورت انسانی از جهت ماده عارض میگردد همانا تکثیر و انقسام است و عوارضی غیر از این نیز بر صورت انسانی عارض میشوند که اگر در ماده باشد «کم» «کیف» «این» و «وضع» از آن حاصل میشود و این امور جمیعا با طبع صورت ملائم نبوده و نسبت باو غریبند.

حس صورت را از ماده با این لواحق مأخوذ میدارد و برای او ممکن نیست در صورت غیبت ماده محسوس صورت آنرا ثابت نگاهدارد و در خود بت نماید. ولی خیال صورت منتزعه از ماده را بیش از حس از ماده پاک و منزله مینماید از اینرو اگر ماده غایب شود و یا از بین برود صورت او بعلت تجرد بیشتر در خیال بابت میماند ولیکن خیال نمیتواند صورت را از لواحق ماده دور نماید زیرا صورت موجود در خیال بر حسب صورت محسوسه ایست که حالی از شائبه کیف و وضع نیست و ممکن نیست خیال بنواند طوری صورت را تخیل کند که اشخاص آن نوع در آن مشترک گردیده و بدون وجود اختلافی بصورت واحدی در آید زیرا این نایه از تجرید صورت از لواحق ماده از شأن خیال نخواهد بود.

و هم معنیرا ادراک میکند که آن معانی بالذات مادی نباشند اگر چه ناگزیر باشند در ماده ظهور و بروز پیدا نمایند زیرا «شکل» «لون» «وضع» و شبیه بآن امور است که ممکن نیست جز در مواد جسمانی در جای دیگر یافت شوند ولی خیر و شر و موافق و مخالف و تشبیه بآن فی نفسه مادی نیستند و بودن آنها در ماده عارضی است و دلیل بر اینکه امور مذکوره مادی نیستند آنست که اگر این امور با لذات مادی باشند تعقل خیر و شر موافق و مخالف بدون آنکه عارض بر جسمی گردند ممکن نمیبود ولی مشاهده میشود که این امور بی آنکه بر جسمی عارض شوند قابل تعقلند و هم نیز این امور امثال آنها دوک میکنند بنا بر این انتزاع و هم از انتزاع حس و خیال به تجرد و بساطت نزدیکتر است.

ولی معذالك این صور مجرد تام از لواحق ماده نیستند زیرا اخذ آن بر حسب ماده و بجاترکت خیال است.

نظر ابن سینا را در نحوه ادراک حس - خیال و وهم و اینکه بنظر اوصویر مدر که آنها تاچه حد باید از ماده و عورض و لواحق آن مبری و منزه باشند بیان نمودیم و اینک بتوضیح قوه‌ایکه بعقیده ابن سینا صور را مجرد از لواحق ماده در خود ثابت نگاه میدارد میبرد ازیم و مقدمه لازم است درجات صور مدر که را بنا بر رأی ابن سینا روشن نمائیم .

صور منبته در آنقوه یا صور موجوداتی است که مادی نیستند و مادیت بر آنها عارض نمیشود و یا صور موجوداتیست که مادی نیستند ولی ممکن است عارضه مادی داشته و یا صور موجودات مادی باشند ولیکن از علائق مادی ازهرجهت مبرا باشند .

قوه‌ایکه محل بیت صور مجرده است آنچه را که مجرد و ازهرجهت خارج از علائق مادی و عوارض ماده و رابطه مادیت و عبارت دیگر ذاتا متجرد از ماده باشند ادراک میکند بدون آنکه نسبت با ادراک آن کاری کند و اما نسبت بصوریکه وجودا مادی هستند و یا آنکه عارضه مادی دارند و یا قائم بماده اند و بصور کلی مجرد از علائق ماده من جمیع الجهات نیستند قوه‌ایکه محل بیت صور مجرده و ادراک آنست آن کثرت را ضمیمت واحد داده و ازهرگونه کمیت کیفیت : این وضع مادی جدا و مبری میدارد تا آنکه قابلیت ادراک یافته و صلاحیت آنکه رجمیع اطلاق توان کرد پیدا کند .

بنظر ابن سینا هر ادراک جزئی باید با آلت جسماییه باشد ولی مدرک صور جزئیه اگرچه باید مجرد تم از ماده باشد اما مجرد از علائق مادی نخواهد بود چون خیال که تخیل اوجز بصوره خیالیه جسم میسر نگردیده و در آن ترسیم نمیگردد بنا بر این ادراک خیالی بجسم ارتباط داشته و مجرد از علائق مادی نیست .

مطالب مذکوره را بیشتر توضیح می دهیم : خیال صور مجرد از ماده را ادراک می کند بدون آنکه آن صور مجرد از علائق مادی باشند و ادراک خیالی وقتی حاصل می گردد که آن صور خیالیه مجرد با جسم متتربک باشند یعنی تا جسمی را ندیده بشیم نمیتوانیم رسم خیالی آنرا در خیال وارد کنیم ملا با مشاهده زید که انسانیت میتوانیم در غیبت او او را در خیال آوریم اگر زید دیده نشده باشد صور خیالی و ادراک خیالی او ممکن نیست بنا بر این ادراک خیالی در حایکه مجرد است نمیتواند

جنس و از طرف دیگر فصل مفروز شود اگر ما قسمت را تغییر دهیم لازم میآید در هر جانبی از طرفین قسمت نصف جنس و نصف فصل واقع شود .

ثالثا - ممکن نیست هر معقولی به معقولات ابط از خود تقسیم شوند چه آنکه در اینجا معقولاتیست که ابط معقولات بوده و مبادی ترکیبی سایر معقولاتند (۱)

باتوجه به توضیحات مذکوره و ادله ای که بوعلی سینا بر عدم امکان وقوع صور معقولات در جسم برشمرد نشان می دهد که ابن سینا به نفس عاقله ای که هیچگونه رابطه با جسمانیات نداشته و از هر حیث خالی و منقطع از علائق مادی باشد معتقد بوده و فقط صور معقوله را در محلی قابل ترسیم و ادراک میدانند که آن محل از هر جهت مجرد و شأن قبول صور معقولات را داشته باشد و بالجمله و بنحو اختصار معاد مطالب سابق الذکر را میتوان بنا بر نظریه شیخ الرئیس اینچنین توضیح داد :

شأن قوه عقلیه آنست که در ادراک معقولات آنها را از کم محدود و « این » و وضع و غیره مجرد و میرا کند بنا بر این باید دید که آیا تجرید معقولات از وضع در وجود خارجی میسر است یا باید این تجرید در وجود متصور در جوهر عاقل صورت پذیرد تجرید معقولات در وجود خارجی ممکن نیست پس بایستی تجرید صور معقوله در عقل صورت پذیرد زیرا محال است که ذات معقوله در وجود خارجی مجرد از وضع باشد بنا بر این پیدایش صور معقوله در عقل ذات وضع نخواهد بود از این رو با نبودن وضع تجزیه آن بشکلی که قابل اشاره باشد و یا تقسیم آن و یا چیزی شبیه باین معنی نخواهد بود فلذا صورت معقوله در جسم وجود پیدا نخواهد کرد .

بوعلی سینا بگفتار خود در مورد قوه عقلیه و حیثیت این قوه برای مزید تفهیم مطلب ادامه می دهد و میگوید که قوه عقلیه اگر با آلت جسدانی تعقل کند یعنی تعقل و فعل آن بدون استعمال این آلت جسدانی تمام نشود لازم میآید که ذات خویش را تعقل نکند و تعقل آلت جسدانی را هم ننماید

۱ - بزعم ابن سینا بعض معقولات بلکه معقولات بسیاری ممکن نیست معقولات ابط از خود تقسیم شوند تا آنکه منتهی به بسیط واحدی گردند .

و همچنین تعقل خود را هم تعقل نکند زیرا که بین او و بین تعقل ذاتش آلتی نیست و نیز بین او و تعقل آلت هم آلتی که واسطه باشد وجود ندارد و لازم می آید که تعقل او در تمام مراتب مذکوره ناقص و یا بیوجه باشد بنابراین باید قائل شد که قوه عقلیه بدون هر گونه آلتی و فقط با ذات خود خویشتن را تعقل مینماید.

بوعلی سینا برای جمیع قوای دراکه و طریق ادراک آن قوی قائل بواسطه و آلت است جز در قوه عقلیه که معتقد است او بدون احتیاج بهر گونه آلتی قادر بر درک صور معقولات و ذات خود می باشد و بایراد مخالف این نظر چنین پاسخ می دهد:

حس تنی خارج را احساس میکند ر قدرت بر احساس ذات خویش و آلت احساس و نفس احساس ندارد و آنچه که در نزد ما مشهود است آنست که قوای دراکه که با تطبیح صور در آلت مدرکات با عرضه می شود از ادبیه عمل خسته و ملول می گردد زیرا که ادامه حرکت باعث کلال آلت ادراک میشود ولی در قوه عقلیه کار بعکس این است زیرا ادامه عمل قوه عقلیه یعنی تعقل آن را برای قبول صور معقوله بعدی بیشتر مهیا نموده و کار را آسانتر مینماید و اگر ملال و کلالی در بعضی از اوقات بر آن عارض گردد برای آنست که عقل از خیال استعانت مینماید و خیال که فقط بوسیله آلت میتواند ادراک کند در موقعی که در حال ملال و کلال است استعانت عقل از خیال او را هم ملول مینماید. و نیز قوای بدن کسی قبل از چهل و یامقارن با چهل سالگی ضعیف می شود و قوای عقلیه در بسیاری از امور تقویت شده و قوت مییابد و اگر قوه عقلیه از قوای بدنی باشد لازم است بموازات ضعف بدن او نیز ضعیف گردد.

بوعلی سینا بکسانیکه معتقدند که نفس معقولات خود را فراموش می کند و با ابتلاء بدن بمرض یا کهولت از کار باز میماند و سبب این امر آنست که فعلیت و فعالیت نفس جز بوسیله و بواسطه بدن به نتیجه نمیرسد تاخته و این فکر را ظنی غیر ضروری و نامحقق شمرده و میگوید موقعیکه نفس به محسوس توجه نماید از معقول منصرف میشود بدون آنکه بآلت فعل یا ذات او آفتی برسد و سبب در این مورد آنست که که نفس بفعلی دون فعل دیگر میپردازد و افعال عقل در موقع مرض تعطیل نمیگردند و اگر

صورت معقوله بخاطر آلت باطل و فاسد شود رجوع آلت بحالت اولیه خود احتیاج با کسب از سر خواهد داشت در صورتیکه موضوع چنین نیست زیرا نفس عاقله بجمیع آنچه که معقول او قرار گرفته و تعقل کرده است عودت مینماید و آنچه را که قبلاً اکتساب کرده بوده با او موجود است جز آنکه در مرحله ای نوعی انصراف و اشتغال از صور معقوله داشته است .

بوعلی سینا از توضیحات مذکوره نتیجه میگیرد و معتقد است که نفس منطبعه در بدن نبوده و قائم با وهم نیست و شکل اختصاص نفس به بدن بر سبیل مقتضای هیئتی است که در آن هیئت جاذبه جزئیهای که سیاست بدن اشتغال داشته باشد بوده و آنهم بر سبیل عنایت ذاتیه ایست که اختصاص به بدن دارد (۱)

بوعلی سینا پس از فراغت از بیان نحوه ادراک نفس ناطقه و اثبات اینکه مدرک صور معقوله لازم است که مجرد بوده و منقطع از جمیع علائق مادی باشد و ثبوت این معنی که نفس ناطقه یعنی جوهری که محل معقولات است تعقل او بآلت جسدانی ممکن نیست و بلکه ذات او متعقل صور معقوله و متعقل تعقل خود و ذات خویش است و اینکه نفس ناطقه منطبعه در بدن نبوده و خارج از او وقائم باوهم نیست و عنایت اختصاصی بدن و استعداد مادی او موجب شده است که نفس ناطقه بنا بر اراده و مشیت مبدأ فیاض سیاست بدن بر حسب تدبیر و تصرف اشتغال داشته باشد به توضیح اعانت قوای حیوانیه به نفس ناطقه پرداخته و میگوید که:

۱ - بوعلی سینا چنانکه توضیح داده شد به مجرد نفس ناطقه انسانی که محل صور معقولات است دائل بوده و چون او را مجرد و منفصل از هر گونه ماده و علائق مادی میدانند بمقتضای مجرد او محل او را در جسم جائز ندانسته و بالنتیجه او را منصبه در بدن وقائم باو نیشمارد و ضمناً در نظر دارد که نوعی ارتباط بین نفس ناطقه و بدن بر قرار کند زیرا اگر بطور کلی نفس ناطقه را خارج و منفصل از بدن داند ادراک هرگونه صور معقوله برای انسان محال و ممتنع خواهد شد از اینرو اختصاص نفس را به بدن نه بشکل انطباق در بدن بلکه بنا بر اقتضای مزاج بدن و هیئتی که از مزاج متصور است و جاذبه ای که آن هیئت دارد نفس را بر سیاست و تدبیر بدن جلب مینماید .

بنظر بوعلی سینا نفس حیوانیه ، نفس ناطقه را در اشیائی کمک و مساعدت مینماید . حس جزئیاتی ادراک کرده و به نفس ناطقه عرضه میدارد و از جزئیات محسوس ، نفس ناطقه امور چهارگانه ذیل را ایجاد و احداث میکند ۱- نفس از جزئیات کلیات مفرده را انتزاع مینماید ۲- مناسبات بین این کلیات را تعیین میکند ۳- مقدمات تجربی را تحصیل نموده ۴- اخباری را که از شدة تواتر بمرحله تصدیق و یقین رسیده است مشخص مینماید. و نیز نفس انسانیه بتوسط بدن از مبادی مذکوره برای تصورات و تصدیقات خود استعانت نموده و وقتیکه برای او مراتب سابق- الذکر حاصل شد بذات خویش رجوع کرده و همینکه نفس بکمال رسید دیگر خود بتهنائی به اتیان افعال خویش بشکل مطلق قیام می نماید .

حدوث نفس - بوعلی سینا پس از آنکه تجرد نفس و شکل ادراک او را بیان مینماید و کیفیت ارتسام صور معقوله را در نفس توضیح میدهد چنانکه در صفحات قبل آراء او در این باره بنحو اختصار مورد بحث قرار گرفت بمطلب دیگری تحت عنوان حدوث نفس میپردازد و چگونگی احداث و ایجاد آنرا شرح میدهد . افلاطون و کسانیکه به پیروی از او مسائل فلسفی را مورد مطالعه فرار داده اند معتقدند که نفوس قبل از ابدان در وراء عالم اجسام موجود بوده و باخلق هر بدنی نفسی باو تعلق یافته و در آن متمکن شده است ولی ارسطو و فلاسفه مشائی بخلاف افلاطون برای نفس موجودیتی قبل از بدن قائل نبوده اند بنظر ایشان نفس با ترکیب عناصر بدن و حدوث بدن پیدا شده و پس از خراب و فساد بدن بلحاظ تجردی که دارد باقی میماند و بر او خراب و نساد طاری نمیگردد. بوعلی سینا که در اکثر مسائل فلسفی و آراء خود پراخ ارسطو و تابعین او رفته است در مقام اثبات نظریه خود ادله ذیل را اقامه مینماید .

بنظر ابن سینا نفوس انسانی در نوع و معنی متفقد و میگوید: اگر نفس قبل از بدن موجود باشد یا متکثرة الذوات است یا آنکه دارای ذات واحد عددیست. متکثرة الذوات و وحدت عددی ذات و موجود بودن نفس را قبل از بدن محال میدانند و منظور او از متکثرة الذوات معدود بودن نفوس است. بنا بر عقیده بوعلی سینا مقایرتی که علی الظاهر بین نفوس مشاهده میشود اگر قبل از دخول در ابدان متغایر باشند این مغایرت یا از جهة

ماهیت و صورت است یا از جهت نسبت نفوس به عنصر و ماده که به نسبت امکانه و ازمنه متکثر بوده و متعددند از نظر ماهیت و صورت بین نفوس مغایرتی نیست زیرا وحدت صور آنها مسلم اوست پس در اینصورت باید از جهت قابل یا چیزیکه ماهیت منسوب باوست و اختصاص باو دارد یعنی بدن متغایر باشند .

موجود بودن نفوس قبل از ابدان محال است زیرا نفس، مجرد ماهیه است و ممکن نیست نفسی مغایر با نفس دیگر از جهت عدد باشد . و ماهیت قبول اختلاف ذاتی نینماید و این قاعده در هر چیز مطلق است زیرا اشیائی که ذوات آنها از جمله معانی باشند تکثر نوعیت آنها مربوط به حوامل و قوایل و منفعلات از آنهاست و یا بنوعی از نسبت و ازمنه آنها مربوط میباشند و اگر اصولاً مجرد باشند بنا بر آنچه که گفته شد افتراقی بین آنها نخواهد بود و مغایرت و تکان در بین آنها محال خواهد بود لذا فرض مذکور تکتز ذاتی عددی را برای نفوس قبل از دخول در ابدان ممتنع نشان میدهند .

شق دوم که موجود بودن نفس بشکل واحد عددی قبل از ابدان باشد ممکن نیست زیرا اگر چنین باشند در موقع وجود یافتن دو بدن و اینکه هر دو بدن لازم است دارای نفسی باشند از دو حال خارج نیست یا آنکه دو نفس موجود در دو بدن يك قسمت از نفس واحده است که در اینحال شئی مثل واحدیکه برای او حجم و عظمی نیست بالقوه قابل انقسام فرض شده که بطلان آن بنا بر اصول مقرر در طبیعیات ظاهراست و یا آنکه نفس واحده عددی در دو بدن داخل میشود که برای ابطال این فرض این احتیاجی باقائه برهن نخواهد بود .

بنا بر این باید قائل شد که نفس بحدوث بدنی که صالح در استعمال آن باشد حادث میشود در هیئت جوهر نفس حادث با بدن از نظر استعمال و تجذاب بدن و تخصیص بدن باو و مبدأ تشخیص نفس و هیأتی که بنفس ملحق میشوند با اختصاص این نفس و هیأت ملحقه او با بدن مقتضیاتی موجود است و همچنین صالح بودن نفس به بدن و بالعکس مناسباتی را واجدند که در نزد ما این مقتضیات و این مناسبات مخفی و پنهان است و ما را بر آن علم و اطلاعی نیست چه آنکه نمیتوان گفت چگونه اختصاص نفس حادث با بدن بجه کیفیت و مناسبات و هیأت مشخصه آن بچه صورتیست .

راجع به نفس پس از مفارقت از بدن بوعلی سینا را عقیده این است که هر يك از نفوس دارای ذات منفردی بر حسب اختلاف مواد و اختلاف

ازمنه و اختلاف هیأتی که بمقتضای ابدان مختلف حادث شده است میباشد یعنی تکثر ذاتی عددی نفوس را پس از مفارقت از بدن قائل است. بوعلی سینا که بشرح مطالب سابقه الذکر نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا میدانند و تکثر عددی نفوس را پس از خراب و فساد ابدان قائل است در مقام اثبات بقای نفس پس از خراب، بدن بر آمده و عقیده دارد که نفس بموت بدن نمیبرد و قبول فساد نمیماند و برای اثبات این مدعا ادله ای اقامه مینماید که جهات ذیل میتواند مختصری از دلایل او را نشان دهند: بعقیده ابن سینا هر چیزی که بفساد چیز دیگر فاسد میشود متعلق به آن شیء بوده و نوعی از تعلق را دارا میباشد و این تعلق از سه حال و صورت خارج نیست یا تعلق بین آندو یعنی بین نفس و بدن تعلق مکافیء در وجود است که اگر چنین باشد این تعلق ذاتی خواهد بود نه عارضی و چون در اینحال هر يك از نفس و بدن مضاف ذاتی بدیگریست (در صورتیکه نفس و بدن هر دو جوهرند متمتع است که مضاف جوهر باشد زیرا جوهر نمیتواند مضاف ذاتی بجوهر دیگر قرار گیرد) و اگر تعلق بین نفس و بدن ذاتی نبوده و عارضی فرض شود در صورت فساد یکی از آندو اضافه عارض دیگر باطل میگردد و ذات بفساد عارض فاسد نمیشود یعنی بطلان این تعلق که امری عارضی است موجب بطلان نفس نخواهد شد زیرا بطلان عارض موجب بطلان معروض نمیگردد.

اگر تعلق نفس به بدن از باب تعلق متأخر در وجود باشد بدن علت نفس در وجود خواهد شد و با توجه بعل اربعه محال است که بدن علت فاعلی باشد زیرا جسم تا زمانیکه جسم است از خود فعلیت ندارد و فعلیت او وابسته بقوای اوست و قوای جسمانیه یا اعراضند و یا صور مادی و محال است که اعراض و صور قائمه بمواد افاده وجود ذاتی که قائم بنفس خود است بدون احتیاج بماده بنماید و همچنین بدن نمیتواند علت مادی و بعبارت دیگر قابلی باشد زیرا قبلا ثابت شد که نفس منطبعه در بدن نیست و علت صوری یا علت کمالی بودن بدن هم محال است زیرا امر بعکس خواهد بود بنا بر این تعلق نفس ببدن تعلق معلول بعلت ذاتی خود نیست فقط میتواند گفت که بدن و مزاج بالعرض علت برای نفس میباشد زیرا همینکه ماده ی بدنی که صلاحیت آلت قرار گرفتن برای نفس را پیدا کرد علل مفارقه نفس جزئیة را احداث مینماید.

شق سوم آنست که تعلق نفس بجسم تعلق متقدم در وجود باشد یعنی نفس متقدم بر بدن گردد این تقدم یا تقدم زمانیست و در اینصورت محال است که وجود نفس متعلق باو باشد و یا تقدم ذاتی است نه زمانی و این نحو از تقدم مستلزم آنست که هر وقت ذات متقدم ایجاد شد ذات متاخر در وجود از او استفاده کند و وقتیکه معدوم بودن متاخر مفروض باشد این تقدم وجودی تحقق پیدا نخواهد کرد و معنی این عبارت این نیست که فرض عدم وجود متاخر عدم متقدم را ایجاب نماید بنابراین تعلق ذاتی متقدم نفس به بدن باطل خواهد بود.

با بطلان انحاء تعلقات ابن سینا را عقیده بر این است که تعلق بدن در وجود بایستی بمبادی دیگری باشد که استحاله در آن راه نداشته و قبول فساد نماید و بر تائید این مطلب ابن سینا میگوید که اشیاء مرکبه و اشیاء بسیطه ایکه در مرکبه وجود دارند جایز است در آن فعلیتی بر بقا و قوه ای از فساد مجتمع شوند (فعلیت بر بقا و قوه در فساد از باب آنست که باصلاح ابن سینا قوه در مرتبه عدم و فعل در مرتبه وجود و کمال است) ولی در اشیاء بسیطه ایکه مفارقه ذاتی دارند (مثل عقول مفارقه و نفوس که هر یک از آنها بسیط بوده و واجد جنس واحدی هستند جز آنکه اختلاف بین آنها مرتبط به اختلاف در هیئات است بنا بر این نفس و بلکه نفوس جواهر محضه ای بوده و مفارقه از ماده میباشند یعنی ماده ای که قابلیت قبول فعل بر بقا و قوه بر فساد دارد) اجتماع این دو امر یعنی فعلیت بر بقا و قوه بر فساد جائز نیست و ابن سینا از مطالب مذکوره نتیجه میگیرد که نفس قبول فساد نمینماید و بموت بدن نمیبرد.

بوعلی سینا پس از بحث در حدوث نفس و تجرد آن و بقای او پس از خراب بدن بوحدت نفس وارد میشود در نزد ابن سینا نفس در حالیکه ذاتی واحده است ولی دارای قوای کثیره میباشد و بنظر ابن سینا تجرد نفس این خاصیت و اقتضا را دارد که در عین وحدت منشاء قوای کثیره و مختلفه گردد یعنی نمیتوان برای حس و غضب یا شهوة و سایر قوی مبادی مختلفه ای فرض نمود بنا بر این مجتمع قوی نمیتواند جسم و یا اعضاء جسم باشند از اینرو مجتمع قوی نفس است و یکی از قوای او قوه نظریه است. بوعلی سینا درباره قوه نظریه نفس و شکل ادراک معقولات و صور مجردة بتوسط آن

توضیحاتی میدهد که قبلاً در آن موضوع بحث شده است و چون نفس بنظر او ذاتاً مجرد است اطباء صور معقولات در او باآلات جسدانیه که فقط واسطه در ادراک جزئیات اند ممکن نیست بنا بر این نفس باید خود عاقل و معقول باشد یعنی درحالیکه معقولات و صور مجرده را تعقل مینماید خود را نیز معقول خویش قرار دهد و چون قوه نظریه نفس تا زمانیکه بفعل نرسیده منشاء آثاری نخواهد بود بوعلی سینا بشرح ذیل خروج قوه نظریه را از قوه بفعل بیان میکنند قوه نظریه در نفس بنا بر اناره جوهری که شأن او چنین است از قوه بفعل میاید و این مطلب بر این اصل استوار است که شئی ذاتاً از قوه بفعل نمیرسد مگر بوسیله شئی که بر او افاده فعل نماید و فعلیکه بآن قوه افاده میشود همانا صورت معقولات آن شئی است بنا بر این شئی هست که به نفس افاده میکند و در نفس از آن جوهر صور معقولات منضبع میشوند. از اینرو شئی مفید ذاتاً صور معقولات را در خود دارد و بالنتیجه چون ذاتاً واجد صورت است ذاتاً عاقل بوده و در مرتبه فعلیت است و اگر این شئی بالقوه عاقل بودی لازم میامد که برای صور معقولات او شئی دیگر و همچنین الی غیر النهایه فرض وجود شئی پیش میامد که محال بودن او مسلم است و یا به شئی که جوهرأ عاقل باشد منتهی شده و متوقف میماند و شئی عاقل اخیر بنا بر قیاس به عقول بالقوه که باید بوسیله آن به فعل برسند به «عقل فعال» تسمیه شده است. و نسبت این شئی به نفوس، که بالقوه عاقلند و نسبت او به معقولات که بالقوه معقولانند چون نسبت شمس به دیدگان ماست که دیدگان ما بالقوه بینا بوده و الوان بالقوه مرئی هستند و همینکه شعاع شمس بر ریات بالقوه اتصال یافت ریات بالفعل میشوند و بینائی چشم ما نیز بالفعل اعاده میگردد و بهمین قیاس از عقل فعال قوه ای بر معقولات بالقوه افاضه میشود و آنانرا معقولات بالفعل مینماید و عقل بالقوه را عقل بالفعل قرار میدهد و همچنانکه شمس ذاتاً مرئی است و سبب آنست که اشیاء قابل دیدن را بالفعل آشکار نماید این جوهر یعنی عقل فعال ذاتاً معقول بوده و سبب معقولیت بالفعل سایر معقولات بالقوه میشود و شئی که بذاته معقول است بذاته نیز عاقل است و آن شئی که بذاته معقول است همانا صورت و صور مجرده از ماده بوده و این شئی ذاتاً وابدأ عاقل و معقول بالفعل میباشد.

حکمت الهی

در صفحات قبل با کمال ایجاز و اختصار حکمت طبیعی و یا باصطلاح دیگر حکما علم اسفل و مسائلیکه در آن علم اهمیت بیشتری را از سایر مطالب حائز اند بنا بر رأی و عقیده ابن سینا بیان کردیم و اینک علم اعلی یا حکمت الهی را بر طبق نظریه او شرح میدهیم بوعلی سینا در مقام حصر جوامع علم الهی بر آمده و برای آنکه مشخص نماید مسائل مختلفه حکمت الهی در کدام نقطه بایکدیگر جمع گردیده و مطالعه چه موضوعی لازم است تا سایر عناوین و مباحث را شامل گردد مقدمه میگوید :

هریک از علوم طبیعی و ریاضی در احوال بعضی از موجودات بحث میکنند و همچنین سایر علوم جزئی نیز پاره‌ای از امور جزئی را مورد مطالعه قرار میدهند هیچیک از علوم مذکوره در موجود مطلق و لواحق و مبادی آن وارد نمیشود در صورتیکه موجود مطلق نقطه جامعه و از نظر عمومیت و کلیتی که داراست جمیع علوم جزئی و اصناف آنرا شامل است زیرا علمی از علوم و یا مسئله‌ای از مسائل جهان نیست مگر آنکه در تحت قاعده موجود مطلق واقع شده و بیوستگی کامل بآن دارد علم الهی باری تعالی بنا بر اتفاق آراء علما مبداء برای موجود معلولی دون موجود معلول دیگر نیست پکنکه او مبداء موجود معلول علی الاطلاق است بنا بر این علم الهی علمیهست که از موجود مطلق بحث نموده و دامنه تفصیل او بمبداء سایر علوم کشیده شده و در آنجا با آنها میرسد و از اینرو مبادی سایر علوم جزئی هم در این علم جا دارد .

بوعلی سینا بحث در واحد یعنی واحد حقیقی را موضوع علم الهی میداند و میگوید آنچه که گفته ما باینکه او موجود است درباره آن صحیح و صادق باشد واحد دانستن آن نیز مجاز و بجا خواهد بود. و چون کثرت از ضبع واحد بعید است در مورد بحث درباره کثرت نیز آنرا کثرت واحد گفته‌اند و نتیجه میگیرد که علم الهی در واحد حقیقی و لواحق آن نظر داشته و بنا بر آنچه که گذشت در کثرت و لواحق آن هم بحث مینماید (منظور از کثرت واحد آنست که واحد باهاو واحد لواحق و متعلقاتی دارد که اگرچه

در ظاهر متکثر است ولی از آنجا بیکه برگشت کلیه آن لواحق و متعلقات
بواحد و برای معرفت بواحد است آنرا کثرت واحد میتوان نامید)
شیئی در نظر بوعلی سینا دارای اعراضی ذاتی و غریب است از اینرو
لواحق شئی یا از امور است که شئی از جهت الحاق آن بخود محتاج نیست
که آن لواحق ملحق به چیز دیگری قبل از او شود یا آنکه به چیزی دیگر
صیورت یافته و بعداً ملحق با او گردد. زیرا ذکوره و انوشت و مصیر از
موضوعی بموضوع دیگر اختیار او از لواحق ذاتی حیوان است در حالیکه
تحیز و تمسک حرکت و سکون برای حیوان نه از جهت حیوان بودن اوست
بلکه از جهت جسمیت آن است ولی حس - تغذی و نطق و جمع آنها از آنروست
که حیوان نامی و انسان است و از این لواحق که ملحق بشئی میشوند پاره‌ای
خاص شئی است و پاره‌ای نیست و لواحق که خاص اوست میتوان من باب
تمثیل به فصول و اعراض تقسیم نمود چه آنکه فصول شئی را به انواع منقسم
مینمایند و اعراض اختلاف حالات و احوال مختلفه او را بیان می نمایند .
بنظر ابن سینا انقسام موجود به معقولات شبیه انقسام آن بفصول
میباشد اگر چه چنین نیست و انقسام موجود به قوه - فعل - واحد - کثیر
قدیم - محدث - تام - ناقص - علت - معلول و غیره شبیه انقسام بعوارض
است و چنانست که مقولات انواعند و انقسام اخیر ، فصول عرضیه
یا اصناف .

برای واحد نیز بنظر بوعلی سینا اشیائی است که میتوان قائم
مقام انواع دانست و اشیائی که ممکن است قائم مقام اصناف و لواحق
بشمار آورد (۱)

(۱) چون لازم است که با توجه بمطالب متن نوع فصل و عرض روشن
شود هر چند در قسمت منطق بآن اشاره شده در اینجا هم تعریف این الفاظ ضروریست
تا معنی عبارت مفهوم و معلوم گردد : بنا بر تعریف علمای منطق هر چیزی که لفظی
دلالت بر او کند دو حال دارد یا موصوف است و یا صفة و صفات یا از باب علل و
مبادیست و یا از باب عوارض و لوازم شئی صفات از نوع اول ذاتی شئی است و
از نوع دوم عرضیست و ذاتیات یا مشترکند با میزند اگر مشترك باشند باجناس
موسومند و اگر میزه باشند فصول نام دارند و عرضیات یا شامل موصوف و
غیر آنست و یا آنکه مخصوص موصوفند اولی را عرض عام و دومی را عرض خاص
و موصوف عرض را نوع خوانند و این الفاظ بالفاظ خمس و یا کایات خمس
موسومند .

انواع واحد بشكل وسیع آن آنطور که بوعلی سینا توضیح داده است عبارتند از واحد به جنس - واحد واحد بنوع بعرض یعنی کم و کیف - واحد بشار که در نسبت یعنی در وضع و اضافه و واحد بعدد و لواحق واحد عبارتند از مساواة (۱) مشابهة مطابقة - مجانسه - مشاکله - هوهو یا مماثله . انواع کثیر مقابلات انواع واحد مذکوره بود و لواحق کثیر عبارتند از غیریه - اللامشابهة - اللامساواة - اللامجانسة - اللامشاکله

پس از ذکر اقسام موجود و واحد بوعلی سینا بشرح احوال و حدود آن میپردازد و میگوید که موجود را تعریفی جز شرح اسم نیست زیرا امبداء اول هر شرحی بوده و خود او شرحی ندارد بلکه صورتی موجود بدون توسط و یا وسیله چیزی مدرك نفس قرار گرفته و در آن مقام میگزیند و اقسام موجود انحصائی دارد که یکی از انحاء آن اقسام او بجوهر و عرض است بری تصویر جوهر و تعریف آن و همچنین برای تعیین موضوع و محل بوعلی سینا خود را ناگزیر از ذکر مقدمه ای میدانند و میگوید - اگر دو ذات باشند که هر یک از آنها جدا بوده و یکی در دیگری جمع نشده و بالعکس چون میخ و دیوار که فقط در سطح با یکدیگر تماس دارند . و اگر دو ذات بشكل مفروض فوق نبوده بلکه هر یک ذاتا شائع و ساری در دیگری باشد اگر یکی از آنها در بیرون رود و جدائی گزینند و آن یک بحال خود باقی و ثابت ماند و یکی از آنها مفید معنائی بوده و موصوف بصفتهی باشد و دیگری مستفید از آن معنی گردد ذات ثابت و مستفید «محل» نام دارد و آن دیگر «حال» اگر «محل» در قوام خود مستغنی از «حال» باشد آنرا «موضوع» مینامند و اگر «محل» در قوام خود مستغنی از «حال» نباشد آنرا «موضوع» نگفته بلکه «هیولی» نامیده اند «هر ذاتی که در موضوع نباشد بجوهر موسوم است و هر ذاتی که قوام او در موضوع باشد عرض است» . بنا بر عقیده بوعلی سینا ممکن است شئی در محل باشد و معذک جوهر باشد اگر محل قریبی که شئی در آنست متقوم بشئی باشد و (۱) مساواة اسم مشارکت در کم است و مشابهة اسم مشارکت در کیف و مطابقة اسم مشارکت در وضع و مجانسه اسم مشارکت در جنس و مشاکله اسم مشارکت در اضافه که بومناسبة هم میگویند و هوهو اسم مشارکت در نوع است که مدائنه هم مینامند .

مقوم بذات خود نباشد و معینا مقوم شئی باشد آنرا صورت مینامد.
 و درباره شتوق دیگر جوهر میگوید. هر جوهری که در موضوع
 نیست دو حال دارد یا آنکه اصلاً در محلی نیست و یا آنکه در محلیست که آن
 محل در قوام خود مستغنی از آن نمیباشد (۱)
 بنا بر این اگر در محلی باشد که آن محل مستغنی از او نیست آنرا
 صورت ماده گویند و اگر اصلاً در محلی نباشد دو حال دارد یا آنکه خود
 بنفسه محل است و ترکیبی در او نیست یا آنکه چنین نیست اگر بنفسه محل
 باشد و ترکیبی در او نباشد آنرا «هیولی مطلقه» مینامد و شق دوم یا
 مرکب است مثل اجسام، که مرکب از ماده و صورت جسمیه اند و یا مرکب
 نیست و او را صورت مفارقه نام داده است چون عقل و نفس و اگر شئی در
 محلی باشد که موضوع است آنرا عرض میگویند و بنظر بوعلی سینا ماده
 صورت جسمیه خالی از صورت جسمیه نیست.

اثبات ماده و بیان ماهیه صورت جسمیه - بنظر ابن سینا جسم آن نیست
 که بالفعل دارای ابعاد ثلاثه باشد و بلکه بنظر او لازم نیست در جسم
 بالفعل تقطی یا خطوطی باشد تا آنکه بتوان بآن اطلاق جسم نمود بلکه ممکن
 است جسم باشد و ابعاد و قطع نداشته باشد چون کره عرض ابعاد ثلاثه و تعیین
 اطراف جسم یا سطح داخل در حد جسم نیست و ذکر سطح و تعیین آن
 صرفاً برای تناهی جسم مورد نظر است و از آنجائیکه تناهی داخل در
 ماهیت جسم نیست و از لواحق آن محسوب میشود میتوان بدون آنکه
 تناهی آن را ثابت دانست جسم را تعقل نمود. بنا بر این بنظر ابن سینا جسم آنست
 که فرض ابعاد ثلاثه و قیام هر يك از ابعاد بر دیگری ممکن باشد و
 زائد از ابعاد ثلاثه در جسم ممکن نیست آنچه که در درجه اول از جسم مفروض
 است طول بوده و قائم بر آن عرض و قائم بر آندو در حد مشترك عمق نام
 دارد و جز آن نیست و جسمی که فرض وجودش بکیفیت مذکوره باشد جسم
 است و فرض این معنی یعنی قیام ابعاد ثلاثه یکی بر دیگری در صورت
 جسمیه میباشد و اگر ابعاد متجدده ای بر جسم وارد شوند صورت جسم نبوده

(۱) بین محل و موضوع فرق است. موضوع آنست که بنفس و به نوعیت
 خود قائم بوده و سبب قیام شئی بخود گردد نه آنطور که شئی جزء او شود. و محل آن
 چیزیست که شئی در آن حل شده و حال در آن گردد و بعین نیست که محل بنفسه نوع
 قائم بالفعل نشود بلکه محل قوام خود را از آن چیزی که در او حال شده است تحصیل
 نماید و حال بنهایی و یا بکمک شئی یا اشیاء دیگری که مجتمع شده اند ممکن است
 قوام محل را تدارک نماید.

بلکه از باب «کم» و از لواحق جسم محسوبندنه از مقومات او و بالتیجه سورة جسمانیه هیچگاه از جسم زائل نمیگردد .

ابن سینا درباره ابعاد عارضه بجسم توضیح میدهد و بیان میکند: جسم را بطوری که مشاهده میشود ابعاد است که بوسیله آنها نهایت و شکل جسم تحدید میگردد. ثبوت نهایت و اشکال که بوسیله ابعادی عارض میشود برای جسم ضروری و واجب نیست بلکه با عروض هر شکلی بعد سابق و مقدار متدمعروض و حدود معین آن ابعاد از بین میرود از اینرو ابعاد اخیر و تحدیدی که در جسم از این حیث وارد میشود با فرض ابعاد ثلاثه جسم که ماهیت جسم و صورة جسمیه است فرق دارد . بنظر ابن سینا در پاره ای از اجسام چنان اتقای میافتد که ابعاد متحده لازم بوده و از شکل خود جدا نمیشوند همانطور که شکل لاحق بر جسم است ابعاد متحده شکل نیز لاحق خواهد بود .

ابن سینا صورة جسمیه یعنی فرض جسم مقرون با ابعاد ثلاثه را موضوع علم طبیعی یا داخل در موضوع آن میداند و ابعاد متحده جسم که از مقوله «کم» است و اشکال آن بعبارت دیگر جسم تعلیمی را موضوع علم ریاضی یا صناعت تعالیمین و یا داخل در موضوع آن می شمارد و این قسمت بنا بر عقیده ابن سینا عارض بر جواهر جسمانیه است و قائم بالذات نیست و همچنین است قسمت اولی که صورة جسمیه قائم بماده و این اخیر در موضوع جا دارد یعنی آن صورة بوده و این عارض است .

ابعاد و صورة جسمیه بنا بر نظر ابن سینا ناگزیرند موضوعی داشته تا قائم باو باشند و آن هیولی نام دارد . ابعاد از مقوله «کم» ممکن است موجود و معدوم گردند اما موضوع موصوف آن ثابت است . بنظر ابن سینا غیر از صورة جسمیه جوهری باید باشد که انفصال و اتصال معابر او عارض شود و او مقارن جوهر جسمیه بوده و آنست که بصورة جسمیه قبول اتحاد مینماید و جسم واحدی میتود .

ابن سینا معتقد است صورة جسمیه در جمیع اجسام عموماً مقارن با ماده است و بنظر او ماده مجرد از صورة نیست و میگوید جائز نیست که ماده از صورة جسمیه دور شده و بالفعل موجود باشد و وجود او بالفعل ممنوع است مگر آنکه منقوم بصورة جسمیه باشد .

قریب موجودات - با تعریف موجود مطلق و ذکر اقسام موجود

واحد و تعریف جوهر و جسم و صورت جسمیه و انبیاات ماده و عدم تفارق ماده از صورت بوعلی سینا بذکر ترتیب موجودات پرداخته و به نسبت موجودات وجود تقسیماتی را قائل شده است بنظر ابن سینا اولای اشیاء بوجود جواهرند و سپس اعراض و جواهریکه اجسام نیستند اولای جواهر بوجود میباشند جواهریکه اجسام نیستند عبارتند از هیولی صورت و مفارق که نه جسم است و نه جزء جسم و وجود مفارق حتمی است زیرا جسم و اجزاء او معلولند و بایستی بن برقاعده عمومی منتهی بجوهری شوند که آن علت باشد بدیهی است علیت آن مقارن نبوده و بایستی مفارق باشد.

بنا بر این بمقیده بوعلی سینا اول موجودات در استحقاق وجود جوهر مفارق غیرمجمه است و پس از آن صورت بعد جسم و دردرجه آخر هیولی و اگرچه هیولی سبب وجود جسم است اما سبب معضی وجود نبوده بلکه محل نیل وجود است جسم مرکب زهیولی و صورت است و صورت از نظر فعلیت اکمن از هیولی است و در مرتبه پنجم عرض جادارد. بنظر ابن سینا در هر صیفای از طبقات موجوداتی هستند که در وجود با هم متفاوتند.

موجود در نزد ابن سینا بقدم و حادث تقسیم میشود بنا بر نظر او شئی یا بحسب ذات قدیم است یا بحسب زمان - قدیم بحسب ذرت آنست که برای ذات او مبدائی نباشد یعنی آنکه موجودیت او وابسته بآن مبداء نشود و قدیم بحسب زمان آنست که برای زمان وجود او اول نباشد چون اجسام فنیکیه. حادث نیز دووجه دارد - حدوث ذاتی و حدوث زمانی محدث ذاتی آنست که برای ذات او مبدائی بوده و وجود او وابسته بآن باشد و محدث زمانی آنست که برای زمان او ابتدائی باشد یعنی زمانی بوده که آن شئی وجود نداشته و از حیث زمان قبلیتی موجود بوده و آن شئی در آن زمان معدوم بوده است.

بوعلی سینا معتقد است که هر حادث زمانی بدولاب است که مسبوق بماده نشد موجود در نظر بوعلی سینا یا تام است یا ناقص و تام مقیده او آنست که جمیع آنچه که درشأن اوست ایجاد شده باشد و آنچه که ممکن نیست برئی او ایجاد شود از او بیباید و این تامیت یا در کمالات وجود و یا در قوه فعلیه و یا در قوه انفعالیه و در کمیت است و ناقص مقابل این خصوصیات قرار دارد. کمالات وجود ذات واجب الوجود قوه فعلیه صورت

قوه انفعالیه هیولی و در کمیت ابعاد است .

بعقیده ابن سینا موجود ممکن است متقدم باشد یا متأخر .

۱- تقدم- یا تقدم به ضبع است که اگر شئی موجود گردد شئی متقدم وجود داشته باشد و یا آنکه شئی متقدم وجود داشته و دیگری موجود نباشد چون تقدم يك بردو .

۲- تقدم زمانی آنست که یکی برد دیگری از حیث زمان مقدم باشد یعنی آنکه متقدم با متأخر در زمان مجتمع نگردند چون تقدم بعض اجزاء زمان بر بعض دیگر .

۳- تقدم در شرف آنست که موجودی از نظر شرف و مرتبت اشرف برد دیگری متقدم گردد .

۴- تقدم به رتبه و چنان است که موجود اقرب به مبداء محدود باشد و ممکن است قرب به مبداء محدود در اشیائی بقیاس با اشیاء دیگر مورد نظر قرار گیرد یا آنکه در سلسله واحدی یکی از اشیاء متقدم برد دیگران و اقرب به مبداء محدود باشد و تقدم به رتبه یا بالذات است چون در اجناس و انواع متتالیه و یا بر حسب اتفاق است یعنی از طریق اصطلاح و وضع .

۵- تقدم به عینیت یعنی تقدم عینت بر معاول چون تقدم حرکت دست بر حرکت قدم . و در هر يك از جهات مذکور متأخر درجهتته مقابل و مخالف قرار داد .

موجود با اعتبار دیگر بنظر ابن سینا ممکن است واحد و یا کثیر باشد- واحد بآن گفته میشود که از آنجهتته که واحد است قابل انقسام نباشد . واحد یا در جنس است یا در نوع و یا در عرض عام و وقتی که واحد در جنس و نوع و عرض قابل انقسام نباشد آنرا واحد بمعنی واحد غیر منقسم مینامند . و واحد در جنس چون انسان و فرس که متحد در حیوانیت یعنی جنس هستند و واحد در نوع چون زید و عمر و که متحد در انسانیتند و واحد به عرض عام چون سیاهی غراب ممکن است واحد در موضوع باشد یعنی آنکه واحد در موضوع قابل انقسام نباشد چون کاتب و ضاحک که در انسان متحدند .

بوعی سینا بواحد عددی و واحد بکلیت نیز قائل است بنظر او واحد بعدد چنین است که آنچه قابل انقسام بعدد نباشد یعنی آنکه منقسم با عددی نشود که واجد معانی آن واحد باشند و عبارت دیگر بالفعل برای آن

عددی بنظر نرسد واحد بعدد است و آنچه که منقسم بحد نباشد یعنی که حد آن برای غیر او موجو نگردد و در کمال حقیقت ذات او نظیری نباشد آن واحد به کلیت است از اینرو شمس را واحد دانسته اند. واحد بعدد از نظر اطلاق و اضافه در نظر بو معنی سینا قابل تأمل و دقت است و در این باره میگوید که واحد بعدد یا آنکه بنا بر وجهی از وجوه در آن کثرتی بالفعل موجود است و وحدت آن از جهت ترکیب و اجتماع است یا آنکه چنین نیست اگر کثره بالقوه باشد از نظر اتصال واحد با اتصال است و اگر بالفعل و بالقوه هیچگونه شائبه کثرت در آن نرود واحد بعدد علی الاطلاق میباشد در نظر ابن سینا کثیر بر دو نوع است یکی کثیر مصنق و آن عددیست که مقابل واحد قرار دارد و دیگری کثیر باضافه که اقل آن عدد دو میباشد. تعریف موجود مطلق و ذکر اقسام موجود واحد و بیان ماهیه صورۃ جسمیه و عدم تجرد ماده از صورۃ و تربیت موجودات و مراتب آن و ذکر اقسام علل و قدیم و حادث و مسبوق بودن حادث زمانی باده و بحث در تام و ناقص و متقدم و متاخر و حدوث ذاتی و انواع واحد و کثیر را حکما بر حسب اصطلاح امور عامه گویند. زیرا حکمت الهی بمعنی اخص که بحث در ذات واجب الوجود و صفات اوست وقتی میتواند بمرحله انبات و یقین رسد که دانسته شود ذات او فعلیت محض بوده قدیم ذاتی و واحد من جمیع الجهات و تام و مقدم و علت تامه مفارق موجودات علی الاطلاق میباشد بنا بر این در کتب حکمت برای ورود در حکمت الهی بمعنی اخص بحث در مواضع مذکوره که در صفحات پیش بنحو اختصار توضیح داده شد لازم شمرده است و اینک بمرحله دوم که حکمت الهی بمعنی اخص باشد وارد میشویم.

معانی واجب و ممکن و اثبات واجب الوجود - بوعلی سینا معتقد است است که معرفت بوجود واجب الوجود میسر نیست مگر آنکه به معانی و ضبعت واجب و ممکن معرفت حاصل نماییم از اینرو در اول بحث در حکمت الهی بمعنی اخص وارد توضیح در طرف واجب و ممکن میشود و میگوید: واجب الوجود موجودیست که اگر فرض غیر موجود بودن آن شود محال لازم آید و ممکن الوجود آنست که اگر فرض وجود و یا عدم آن شود محال عارض نگردد و عبارت دیگر وجود واجب الوجود ضروریست و در ممکن الوجود ضرورتی از حیث وجود عدم بهیچوجه راه ندارد و باین اعتبار آنرا ممکن الوجود گفته اند.

بنظر ابن سینا واجب الوجود بر دو گونه است .

۱ - واجب الوجودی که بذات خود واجب است و واجب الوجودی که وجوب وجود او بغیر وابسته است . واجب الوجود از خود و برای خود است و فرض عدم او محال است و واجب بمعنی اخیر بوضع چیز دیگر صورت وجوب بخود میگیرد مثل عدد چهار که نه بذات خود بلکه باجمع بین دو بادو واجب میشود و یا احتراق که ذاتا واجب الوجود نیست ولی پس از التقاء فوه فاعله و قوه منفعله یعنی محرقة و محترقه احتراق ایجاد می شود و این احتران نه بر حسب ذات بلکه بعلت دیگری واجب الوجود میگردد .

تحقیق ماهیة امکان - بنظر ابن سینا ممکن وقتی بصورت امکان بافی میماند که حقیقت واقعی او در نظر گرفته شود و اگر از این اعتبار مورد دقت واقع نگردد چه بسا که ممکن تنقی نشده و بلکه باید آنرا یا واجب دانست و یا ممتنع چه آنکه اگر موجود بشرط وجود و یا بشرط وجود سبب او تحت نظر در آید واجب خواهد بود زیرا در همان حال که موجودیت او مورد توجه است عدم آن مستحیل خواهد بود زیرا وجود و عدم مانعة الجمع اند و بشرط سبب آن هم که موجب وجود اوست اگر در نظر گرفته شود معدوم بودن او نیز مستحیل است بنابراین هر موجودی که وجوب و امتناع آن بحسب ذات او ممتنع باشد ممکن است و بعبارت دیگر ممکن آنست که وجود و عدمش یکسان باشد .

هر جح ممکن - ممکن که وجود و عدم بر او صادق است ذات او بقتضاء یکی اردو وجود یا عدم او ای از دیگری نیست فلذا ممکن نمیتواند از ذات خود وجود پیدا کند . بعبارت دیگر موجودیکه ذاتا در محل امکان است بذاته وجود نیامده و موجود شدن آن تا زمانیکه ممکن است اولویتی نسبت بعد آن نخواهد داشت عنیهذا برای آنکه بوجود آید در حال تساوی وجود و عدم بین مرجحی باشد که آن مرجح با ممکن مغایرت داشته و بالتسبیح ممکن برای بوجود آمدن محتاج باوست بنابراین بوجود آمدن ممکن باید سببی داشته باشد .

اثبات واجب الوجود - چون جمعی از حکما را عقیده بر این است که آنچه محسوس نباشد معفول و متصور هم نخواهد بود و غرض ایشان از این گفتار آنست که وجود مطلق و بالملامه آنچه که محسوس نیست

انکار نمایند بوعلی سینا در مقام معارضه و رد اظهار آنان بر آمده و میگوید: بالضرورة ما علم باشتراك اشخاص مختلفه در حقیقت انسانیه داریم و این حقیقت یا باید دارای شکل معین قدر معین و حیز معین باشد یا آنکه واجد هیچیک از این خصوصیات نباشد اگر شق اول مورد نظر قرار گیرد یعنی علم باشتراك افراد در حقیقت انسانیه لازم میاید مشترک بین اشخاص مختلفه الصفات نباشد زیرا هر شئی معین با غیر خود مخالف بوده و وجه افتراقی را دارا میباشند و اگر شق نانی ملحوظ قرار گیرد قدر مشترک فی نفسه دارای قدر- شکل و حیز معین نبوده بنا بر این در حالیکه محسوس نیست معقول بوده و قابل ادراک و تمقل میباشد هر موجودی را که ماهیت آنرا از او جدا کنند و مشخصات او را حذف نمایند غیر محسوس خواهد بود ولی در عین حال موهوم نیست وقتی جمیع موجودات چنین باشند موجودی که علت جمیع موجودات است یعنی علت وجود جمیع موجودات باین تجرد اولی خواهد بود. خلاصه آنکه مقصود ابن سینا از انبات موجود غیر محسوس همانا انبات مبداء وجود غیر محسوس است از اینرو در نظر او تمام موجودات در اعیان از حیث حقیقه ذاتیه ای که باو قائم بوده و موجودند یعنی حقیقه مجرد از عوارض غریبه مشخصه ای که غیر قابل اشاره حسیه بوده و غیر محسوس میباشند معقولند مبداء اول که معطی تحقق و نبوت هر ذی حقیقی است چگونه ممکن است معقول نباشد؟

در سطور مذکوره نظر بوعلی سینا راجع بوجود ممکن و اینکه ناگزیر است سببی موجب وجود او گردد توضیح گردید و چون ممکن است با در نظر گرفتن سلسله ممکنات نهایت آن و توقف ممکنات در نهایتی که مبداء کل خواهد بود موجب شبهه و تردید باشد بوعلی سینا با بطلان تسلسل علل و اسباب ممکنه پرداخته و برای آنکه افتقار ممکن بواجب مشخص گردد و از آنجائیکه ممکن نمیتواند ذاتا منشاء قرار گیرد بلکه در وجود خود محتاج بواجب است میگوید: اگر اسبابیکه بطور کلی ممکنند تسلسل یابند بموجود دیگری در بوجود آمدن خود محتاجند بنا بر این لازم است شئی باشد که جمیع این ممکنات و همچنین هر واحدی از احاد آن متعلق بوی باشند لذا هر موجودیکه مغایر با جمیع ممکنات و مغایر با جمیع احاد آن باشد واجب و لازم است که ممکن نباشد زیرا اگر آن شئی ممکن میبود لازم میآمد از سلسله ممکنات خارج نباشد بلکه داخل در آن باشد از اینرو

استناد جمیع ممکنات بموجودی که واجد وجوب وجود باشد ثابت میگردد عبارت دیگر سلسله ممکنات بنا بر دلائل سابق الذکر در بوجود آمدن خود محتاج بموجود دیگری میباشد لذا آن شئی که جمیع ممکنات و آحاد آن متعلق بوی باشد لازم است خارج از سلسله ممکنات واقع گردد زیرا اگر ممکن میبود از سلسله ممکنات خارج نشده و داخل آن قرار میگرفت و لازمه آن شئی هم آنست که مفایر ممکنات و مفایر آحاد آن باشد فلذا موجودی که خارج از سلسله ممکنات قرار دارد واجب الوجود است و استناد ممکنات باو ثابت میگردد

وحدت واجب الوجود - بنا بر رأی و نظر ابن سینا واجب الوجود از هر حیث و از هر جهتی واحد بوده و منزله از هر گونه تألفی است یعنی تألفات پنجگانه ذیل عارض بر ذات واجب الوجود نگردیده و بر اشیائی جز ذات واجب عارض میگردد و تألفات مزبوره عبارتند از :

۱- تألف مادی چون تالف جسم از گوشت استخوان و خون

۲- تألف ذهنی چون تألف جسم از هیولی و صورت (۱)

۳- تألف منطقی چون تألف قول شارح از جنس و فصل

۴- تالف از ذات و صفات

۵- تالف از ماهیة و وجود.

از نفی تالفات مذکوره ابن سینا نتیجه میگیرد که واجب الوجود جسم نیست و بالملازمه هیولی و صورت هم نخواهد بود و با ایجابات یعنی ایجاب حدود و یا صفاتی معرفت باو حاصل نمیکردد صفتی ندارد و صفات او عین ذات اوست و همچنین از نواحی و جهات هم مبری و منزله است واجب الوجود در نظر ابن سینا ماده جسم نیست و صورت جسم هم نمیباشد ماده معقوله برای صورت معقوله نیست و صورت معقوله در ماده معقوله هم نخواهد

(۱) بنظر ابن سینا و سایر فلاسفه مشائی جسم مرکب از دو جزء است یعنی تقسیم جسم بآن دو تقسیم عقلی بوده و تحقق خارجی ندارد یکی از دو جزء هیولی و یا ماده قابل محض بوده و شأن او قبول صورت است و صورت فاعل است هیولی نمیتواند مجرد از صورت باشد و تلازم بین هیولی و صورت و عدم انفکاک یکی از دیگری یکی از مسائل مورد بحث حکما مشائی است و صورت علت تامه تحقق جسم نبوده بلکه صورت در تحقق جسم جزء العله محسوب است .

بود. در «کم» مبادی و قول نیز قابل قسمت نیست.

بنظر ابن سینا اگر واجب الوجود مرکب از دوشنی یا اشیائی باشد که باهم مجتمع شده باشند وجوب واجب الوجود بستگی بآن اشیاء خواهد داشت بنابراین یا یکی از آن اشیاء یا هر یک از آنها قبل از واجب الوجود قرار گرفته و مقوم واجب الوجود خواهد بود در صورتیکه واجب الوجود در معنی و در «کم» قابل انقسام نیست (۱) یعنی اگر ذات واجب الوجود مرکب باشد هر آینه محتاج بهر یک از اجزاء خود خواهد بود و اگر جمله ذات مفترق بآن آحاد یعنی اجزاء باشد هر یک از آن آحاد لازم میاید که متقدم بر واجب الوجود و مقوم او قرار گیرد ولی بنا بر تعریفی که از ماهیه واجب و ممکن شد فرض جهات مذکوره محال است بنابراین بنظر ابن سینا واجب الوجود از هر حیث وجهه غیر منقسم است.

بنابر عقیده ابن سینا واجب الوجود مبدع مبدعات و موجود جمیع مایکون است و ذات واجب الوجود ذاتیست که امکان تکثر و تجزیر در آن راه نداشته و ذات او متقوم به سببی نیست و مبایستی در ذات او وجود ندارد در عرض او وجودی موجود نیست و بطریق اولی وجودی نمیتواند فوق او قرار گیرد. ذات واجب الوجود وجود محض حق محض و خیر محض و قدرت محض و حیاة محضه است هر یک از این الفاظ بشکل مفرد و جدای از هم در ذات واجب قابل تصور نیست بلکه در نزد حکمای الهی جمیع این مفهومات ذاتاً و معنأ واحدند بعبارت دیگر صفات عین ذات واجب الوجود بوده و انفکاک هر یک از صفات و تصور افراد آن منشاء تکثر و مخالف با وحدت واجب من جمیع الجهات خواهد بود.

بنظر ابن سینا برای واجب الوجود مثل و نظیر جنس و فصل و حد نیست

(۱) منظوری ابن سینا از جمله متن همانا نفی ترکیب و انقسام از واجب الوجود است ترکیب یا اجزائی است که مقدم بر مرکبند چون عناصر مرکبات یا از جزء اصلی که مقدم بر مرکب است چون چوب میز مثلا و بالحق دیگر بجزء اصلی مثلا صورت میز آن شی مرکب تحصیل میشود و ممکن است انقسام بر حسب کیهت باشد یعنی «کم» متصل با اجزاء متشابهة خود منقسم شوند و یا انقسام بحسب معنی چون انقسام جسم به هیولی و صورت و یا انقسام بحسب ماهیه چون نوع که به جنس و فصل منقسم میشود.

و نمیتوان اورا مورد اشاره قرار داد و جز بصریح عرفان عقلی اشاره بذات واجب الوجود امکان ندارد .

واجب الوجود بذاته عقل و عاقل و معقول است . بوعلی سینا معتقد است چنین ذاتی که واجب و واحد من جمیع الجهات است بذاته عقل عاقل و معقول میباشد زیرا طبیعت وجود از حیث طبیعت وجودی خویش قدرت تعقل دارد و اگر آلوده بماده و عوارض آن باشد عدم تعقل بر آن عارض میگردد و تا زمانیکه ماده و لواحق ماده از آن دور نشده است ادراک آن از باب محسوس و متخیل خواهد بود . چنانکه قبلاً توضیح داده شد اگر وجود مجرد از علائق مادی گردیده و عائق مادی مرتفع گردد وجود او ماهیة معقول است و آنچه که ذاتاً مجرد از ماده و عوارض آن باشد ذاتاً معقول خواهد بود . واجب الوجود مجرد از ماده و عوارض آنست و تا آنجا که هویت مجرد است عقل است و همینکه هویت مجرد را برای ذات خویش اعتبار نماید معقول لذاته است و همینکه ذات خود را هویت مجرد بدانند عاقل ذات خویش است .

بنظر ابوعلی سینا واجب الوجود بذات خود معشوق و عاشق و لذیذ و ملتذذ است . ابن سینا لذت را ادراک خیر ملائم میدانند و میگوید: ممکن نیست جمال و بهائی فوق ماهیة عقلیه و خیریه محضه و واحد از هر جهة و بری از هر یک از انحاء نقص باشد. بنظر او واجب الوجود دارای جمال و بهاء محض بوده و مبدأ هر اعتدال است زیرا هر اعتدالی در کثرة ترکیب و مزاج میسر بوده و واجب الوجود که واحد من جمیع الجهات میباشد خود موجد اعتدال و مبدأ آن خواهد بود . بهاء و جمال هر شیء همانا وجوب آنچیزیست که برای آن شیء لازم و واجب است بنا بر این آنکس که وجوب وجودش نابت است در منتهای جمال و بهاء قرار دارد. جمال و بهاء و درک محبوب و معشوق که بهترین مدرکات و افضل لذات است همانا خیر ملائم بوده و میباشد و مبدأ ادراک چنانکه قبلاً بآن اشاره شد یا حس است یا خیال و یا وهم و عقل و هر چه که ادراک و مبدأ آن حقیقی تر و کاملتر باشد مدرک آن اجمل و اشرف خواهد بود بنا بر این محبوب ترین مدرکات آنست که مبدأ ادراکی آن لطیف تر و مجرد آن از علائق ماده بیشتر و بجمال و بهاء محض نزدیکتر باشد . از اینرو واجب الوجودی که

در غایت جمال و کمال و بهاء بوده عاقل ذات خود که غایت جمال و بهاء را واجد است و تمام تعقل را از تعقل عاقل و معقول دارد از آنجائیکه عاقل ذات خود و معقول خویش بنحو وحدت واقعی میباشد ذات او بذات او عظیمترین عاشق و معشوق و عظیمترین لاذ و ملتذ است. بوعلی سینا پس از توضیح مذکور میگوید که لذت هر قوه ای همانا حصول بکمال خود است یعنی قوی اعم از حس و خیال و وهم و عقل وقتی بمرتبه لذت میرسد و خیر ملائم خود را تحصیل مینماید که بکمال آن قوه رسیده باشد و کمال نفس ناطقه و مصیر آن بآست که عالم عقلی شود بنا بر این با افراد از بدن و مطالعه ذات خود و تیری از علائق و عوارض ماده و انحلاع از شوائب جسمانی میتوان عالم عقلی شد و میتوان موجودات حقیقه و جمالات حقیقه را از راه اتصال معقول بمعقول بدست آورد.

از آنچه گذشت عقیده این سینا را میتوان بطور خلاصه در باره واجب الوجود چنین دانست که واجب الوجود مبدء کل است داخل در جنس نبوده و تحت حدیا برهان قرار نمیگردد از «کم» «کیف» «این» «متی» و حرکت مبرا و منزله است مثل شریک و نظیر ندارد من جمیع الجهات واحد است قابل انقسام باجزاء بالفعل یا بالفرض و یا بوهوم و یا به عقل نیست از اینرو ذات او مرکب نبوده و مرکب از معانی عقلیه متغایره ای که جمله آنها متحد باشند نیست و او از آنجائیکه در وجود مشارکی ندارد واحد بوده و تمام الوجود است واجب الوجود منزله از جهات کثرت است جسم و جسمانی نیست عالم محسوس و آنچه که از جواهر و اعراض در اوست ممکن اند و مقتدر بواجب و در پیدایش خود محتاج باو میباشد.

بموجب توضیحات گذشته بوعلی سینا ممکن را در وجود محتاج و منتقر بواجب میداند و واجب الوجود را علت خلق و ایجاد عالم می شمارد اینک برای روشن شدن جهات فوق و تعیین خصوصیت ایجاد و علت قرار گرفتن واجب و نحوه وجود و ارتباط بین علت و معلول و اینکه آیا خلق و ایجاد از ناحیه واجب الوجود معلل بغایت و غرض است یا خیر و آیا در این کار قصد و اختیاری برای واجب الوجود در ایجاد موجودات است یا نه نظریات بوعلی سینا را ذیلاً بنحو اختصار توضیح میدهم.

بوعلی سینا میگوید ۱- علت حاجت بمؤثر همانا امکان است و شیء در حال بقاء مستغنی از سبب نیست ۲- علت تا زمانی که جامع جمیع امور

معتبره در علیت باشد تخلف معلول از آن علت محال است ۳ - یکی از دو طرف ممکن مرجح برطرف دیگر آن نیست مگر با حصول و ورود علتی که مرجح یکی از دو طرف گردد و بمحض حصول علت حصول طرف ممکن که بوجود آمدن آن باشد حاصل میشود و با صدور معلول از علت و جوب صدور معلول از علت مطلوب است ۴ - از واحد من جمیع الجهات واحد جز معلول واحدی صادر نمیکردد ۵ - فاعل بقصد و اختیار متکمل بوده یعنی طالب کمال است و ذات واجب الوجود که مستجمع جمیع کمالات است فرض متکمل بودن او مستحیل خواهد بود از اینرو بطور قطع لازم است که قاصد و مختار نباشد (۱) که در اینصورت موجب بالذات نخواهد بود بنا براین بنا بقاعده عدم انفکاک معلول از علت تامه قدم عالم لازم بنظر میرسد خلاصه کلام آنکه واجب الوجود با لذات موحد وجود است و بدیهی است در ایجاد و ابداع احتیاج بقصد و اختیار که مخالف کمال تامه اوست ندارد و با توجه باینکه علت موجب تامه است عالم با قدم واجب قدیم خواهد بود و عبارت دیگر فاعلی که در ازل مستجمع جمیع جهات معتبره فاعلیه باشد واجب است که از ازل واجد کمال فاعلیت بوده و فاعل باشد از اینرو بنا بر رأی ابن سینا قدم عالم و جوب فاعلیت بدون وجود قصد و اختیار واجب الوجود نابت میگردد واجب الوجود بنظر بوعلی سینا من جمیع الجهات غنی است و مفتقر و محتاج نیست و حدغنی بنا بقاعده او چنین است که واجب در ذات خود مقتدر بغیر نباشد و همچنین در هیچیک از صفات حقیقیه خواه آن صنات عاری از اضافه باشد چون لون و شکل یا دارای اضافه باشد چون علم و قدرت. بنا براین با تعریف ماهیت غنی بوعلی سینا در تحقق استغنا مجموع امور سه گانه مذکوره را معتبر دانسته است و با

(۱) منظور از جمله متن آنست که واجب الوجود اگر در خلق و ایجاد قاصد و مختار باشد فاقد کمال ذاتی خواهد بود زیرا در اینصورت با وجود قصد و اختیار افعال او معلل بفرض و غایت گردیده و جلب کمال و منفعتی را از خلق و ایجاد منظور خواهد داشت و یا نقصی را مرتفع نموده و بکمال خواهد رساند و یا آنکه در ایجاد و خلق راه جزاف را خواهد پیمود در هر حال کمال واجب در آنست که خلق و ایجاد که مقتضای تمامیت و جوب اوست بنحو جوب و خالی از قصد و اختیار و فارغ از غایت و غرض باشد والا اگر نحوه عمل او بنا بر قصد و اختیار مبتنی بر جلب منقمت و یا دفع ضرر و منقست باشد کمال ذاتی منتفی خواهد شد.

توجه به غنای کامل و واجب الوجود فاعلیت او را معلل بغایت و غرض نپیداند
از اینرو بعلت استغناء کامل فعل او را اجل از حرکت و اراده میدانند .

صدور موجودات از ذات واجب الوجود بشکل کثرت موجود مستحیل
و محال است بنظر ابن سینا ممکن نیست و محال است از واجب الوجود من-
جمیع الجهات اکثر از واحد صادر شود و باینکه اجسام سماویه معلول
علل غیر جسمانی هستند عقول و اجسام هم لابد است که مستند به باری تعالی
باشند و با اثبات اینکه از واحد جز واحد صادر نمیشود و معلول واحد هم
نمی تواند جسم باشد لازم می آید که معلول اول جوهری عقلی باشد و سایر
عقول بتوسط این عقل و اجسام هم بتوسط آن عقول بوجود آیند از اینرو
بنظر بوعلی سینا صادر اول از ذات واجب الوجود عقل اول است و عقل اول موجد
عقل بانی و فلک اول و هکذا تا عقل دهم و فلک نهم . اجرام سماوی علت
هیولی عالم کون و فسادند و عقل فعال مفیض صور اشیاء بوده و بالنتیجه
اجرام سماوی و عقل فعال مشترکاً واسطه فیض از مبداء فیاض به هیولی
اولی و عناصر اربعه متشکله عالم اجسامند بعقیده حکمای مشائی عقل عاشر
یا عقل فعال مدبر اشیاء و اجسامی است که در تحت فلک قمر یا فلک نهم
قرار دارند بدیهست تدبیر او با تأثیر و ایجاد است نه با تحریک و تصریف
که شأن نفوس است زیرا نفوس از نظر ارتباط با عالم اجسام بوجه
تحریک و تصرف کار میکنند .

بوعلی سینا در رابطه واجب الوجود و افاضه فیض از او و ابداع عالم
عقول و اجسام فلکی و عنصری قائل بدو کیفیت نزولی و صعودیست یعنی
نزول از اشرف به اخس و بالعکس از اخس باشرف تصویر نزول بعقیده
او چنین است . او موجودات باری تعالی واجب الوجود است که اجل و
اشرف از هر گونه مقتضیات افکار و انظار میباشد پس از او عقول عشره
مجرده و بعد نفوس سماویه و سپس اجرام فکیه و بعد اجرام عنصریه که
هیولی اولی آخرین مرتبه است و هیولی از آنجائیکه بالهوه و فاقد هعیت
است اخس جواهر میباشد و بنظر وی صعود ز هیولی شروع شده و
هیولی واجد صور نوعیه گردیده و بمرحله ای از ترکیب میرسد که شدت
تضاد از آن دور شده و از جهة اعتدال و بعد از تضاد تشبه به اجرام
سماویه یافته و سپس بمرتبه از نبات و بعد حیوان و با حصول نفس ناطقه

بمرحله انسانی میرسد و مراتب نفوس که اجلی و اشرف آن به عقل مستفاد تبدیل میگردد آخرین درجه از مراتب انسانی و ماس به اولین درجه ملائک است .

توضیح فوق نشان میدهد که بعقیده بوعلی سینا آخرین درجه از مراتب انسانی ماس به اولین درجه از ملائک است برای آنکه نظریه بوعلی سینا درباره ملائک روشن شود ناگزیر از بیان مختصری در این قسمت میباشیم .

حد ملک بنظر ابن سینا یعنی تعریف او راجع به آن چنین است که بوعلی سینا ملک را جوهر بسیط ذو حیاتی میداند که قدرت نطق عقلی داشته و مرکب بر او طاری نمیشود و او واسطه بین باری تعالی و اجسام ارضیه است و ملائک بعقیده او بر سه نوع اند . ۱ - عقلی ۲ - نفسی ۳ - جسمانی بدیهیست نظر ابن سینا بانواع ملائک همانا مربوط بعقیده او درباره قوه عقلیه - نفسیه و جسمانیه است در هر حال هر چند که بوعلی سینا بظاهر به ملائک قائل است ولی عقول مجرد که حکمای مشائی بآن معتقدند و مخصوصا عقل فعال که بنظر ایشان مبداء فیض و مدبر این عالم بوجه تائیر و ایجاد میباشد و واسطه وصول فیض از مبداء فیاض است با توجه بتعریف ابن سینا ملائک نمیتواند چیزی جز عقول مجرد حکمای مشائی و قوای نفسانی و جسمانی باشد. بوعلی سینا پس از تعریف و توضیح فوق میگوید در شرع شائع است که ملائک زنده بوده و چون انسان که میمیرد مرکب ندارند و اضافه مینمایند که ملائک را بر حسب معانی مختلفه باسامی مختلف خوانده اند بدیهی است اختلاف در تسمیه آنان عرضی بوده و از نظر تجزیه ایست که قبول معانی مختلفه ایجاب کرده است و الا جمله ملائک واحد بوده و بالذات قابل تجزی نیستند .

ابن سینا وحی را که بنا بر موازین شرعی بتوسط ملائک میرسد چنین تعریف میکند که باذن باری تعالی امر عقلی بالقاء حضی در نفوس بشریه که مستعد قبول این القاء باشد وارد میشود و این القاء اگر در حال بیداری باشد وحی نام دارد و در حال نوم برویاء صادق تسمیه شده است بوعلی سینا برائیات وصول وحی و ابقاء خفی امور عقلیه چنین استدلال میکند : که تجربه و قیاس در این امر مطالب و متحدند که نفس انسانی در حال خواب به چیزی از غیب میرسد و امری خفی بر او مکشوف میگردد از اینرو

مانعی نیست که همین القاء و ورود اخبار غیب در حال بیداری واقع شود . بیان مقدمه اول یعنی امکان علم به مغیبات در خواب بر حسب تجربه و تسامح نابت است و آنرا تا آید مینماید . تجربه نشان میدهد که چه بسا چیزهایی از انسان در خواب دیده است که پس از آن در عالم واقع و محسوس اتفاق افتاده و یا بشکلی از اشکال تعبیر شده است و در مورد تسامح هم در بسیاری از مواقع بر حسب تواتر اطلاع از وقوع اموری در آتیه داده شده است که معاصران آنرا نقل کرده و وقوع حتی آنرا اعلام داشته اند . مقدمه ثانیه که وقع امر و استخبار از مغیبات در حال بیداری باشد به بدهات عقل نابت است زیرا در حال نوم که بسیاری از حواس و جوارح از اتیان افعال خویش معطل مانده اند مینواند رویائی از مغیبات و امور خفیه تحصیل کرد در حال بیداری و مجهز بودن عقل و نفس و آلات ادراک علم بر مغیبات و اطلاع از احوال آن اولی میسرتر خواهد بود .

علم واجب الوجود - حکم عدم و تعقل را دو نوع دانسته اند
یکی علم یا تعقل انفعالی و دیگری علم یا تعقل فعلی - علم انفعالی چون علم ما باشیاء موجود و عدم فعلی چون علم مهندس به بنائنی که پس از استحضار آن در ذهن خود در خارج ایجاد مینماید عقیده ابن سینا علم واجب الوجود از نوع علم فعلیست زیرا انفعال او غیر ممتنع است علم اولی تعالی یعنی واجب الوجود بنظر ابن سینا فعلی ذاتی است یعنی او ذات خود را با ذات خویش تعقل مینماید و عاقل ذات خود بوده و ذات و معفون او میباشد .

وقتی که واجب الوجود با ذات خود علم بذات خویش یافت بدت و بر حسب وجوب به علت بودن خود و به معمول خویش علم پیدا میکنند علم بعینت خود که لامحاله علم به معلول هم خواهد بود مستزم علم بسایر معمولات از له ضولی است که در اینجا واجب الوجود طولاً سلسله معمولات و عرضاً بسایر حوادی که باین ترتیب منتهی بذات واجب الوجود میشود علم خواهد داشت و علم او باین کیفیت که جمیع شیاء غیر ذات او ممکن بوده و محتاج باو میشوند و بدعم او بصدور کبیر ر واحد خون صدور عقل دوه و فک او ز عقل و ن بنابر عقیده ابن سینا ما روجه کلیست یعنی علم باری تعالی ر موجودات ما روجه کلی میباشد زیرا 'ادراک حزی و تعالی

مستلزم تغییر است و ادراک بروجه ثانی یعنی جزئی جز باحساس و تخیل و از راه آلات جسمانی حاصل نمیگردد بدیهیست ذات باری تعالی منزله از این مورد بوده فلذا ادراک او از جزئیات بروجه کلیست

ادراک جزئیات را بروجه کلی میتوان به بیان ذیل توضیح داد. هر کس که علم کائنات را از آن نظر که طبائفند درک کند و احوال جزئی و احکام آنها را چون تلاقی - تماس - بتاعد - ترکیب و تحلیل متعلق باین طبائف را درک نماید و اموری را که از آن حادث میشود اعم از قبل و بعد و وقوع آنها را در اوقاتی باینکه بعضی از آنها بتوسط بعضی دیگر محدود میشوند ادراک نماید صورت عالم که منطبق با جمیع کلیات و جزئیات نابت و متجدده متصرف خاص بوقت و وقت دیگر باشد در نزد او حاصل میگردد و میتوان توضیح مذکور را معنی ادراک جزئیات بروجه کلی دانست که به تغییر ازمنه و احوال یا امکانه تیر پذیر نیست و علم واجب الوجود بر جزئیات بنا بقیده و رأی ابن سینا بر این منوال بوده و واجدهمین صفت است .

نبوت - امامت - معاد عبادات و مقام عارفین - بوعلی سینا

پس از آنکه واجب الوجود را تعریف میکند مقام و مرتبت او را معین مینماید علم و قدرت و استغناء او را توضیح میدهد و وجوب ایجاد خلق را درباره اوقائل میشود به ذکر سعادت و شقاوت نفوس و لذت و الم جسمانی و روحانی و ابتهاج و سرور از لذات معنوی میپردازد و آنکسانکه جهان مادی را بچیزی نشمرده و در تهذیب نفس و معرفت ذات باری کوشش مینمایند و راه و رسمی غیر راه و رسم عامه مردم دارند شهوات و طیبات دنیای ظاهر را هیچ میندازند و برای سعادت عقلیه و نفسانی اصالت قائلند عارف می شمارد و مقام آنرا توضیح میدهد و برای ایشان مقامات و درجاتی قائل میشود و میگوید معرض از متاع دنیا و طیبات آن زاهد نام دارد و مواضب بر فعل عبادات و قیام بر طاعات عابد تسمیه شده است و آنکس که با فکرش متصرف در قدس جبروت بوده و مستدیم شروق نور حق در سر است عارف نام دارد و سپس غرض هر یک از زاهد و عابد و عارف را شرح میدهد. زاهد را چون خریدار متاعی میداند و عابد را که مواضب طاعات و عبادات است اجیری می شمارد ولی غرض عارف از زهد همانا توجه بحق و اعراض از ماسوی حق است و از آنچه که او را از حق مشغول دارد منزله بوده جز حق ماسوای

اورا تحقیر مینماید و جز حق بچیزی التفات ندارد و از عبادت منظوری جز ریاضت نفس و تقویت مبادی ارادت نداشته تا جائیکه بمرحله استغراق در ذات الهی رسد و بفکر خود متصرف قدس جبروت و فائز بشروق انوار حق گردد .

پس از آنکه بوعلی سینا صفات آدمی را در مورد زهد و عبادت و عرفان بشرح گذشته بیان مینماید و رویه يك فرد را نسبت بمعرفت ذات بازی و تقویت روح و سریره خویش معین کرده و لذت فردی و مقدار و ثبات و دوام آن که تا چه میزان است و کدام لذات توام با سعادت و کدام همراه با شقاوت است توضیح میدهد به شرح دربارہ زندگانی اجتماعی بشر پرداخته و علت اجتماعی بودن انسان و چگونگی کمک و مساعدت حیات جمعی را بیان نموده و چون ممکن است بعلت تصادم و تزارحمی که لامحاله بشر در زندگی اجتماعی بآن برخورد مینماید محتاج بقوانین و شرائعی باشد که باید حدود و نفور افراد مجتمع را تعیین کرده و از تعدی و تجاوز جلوگیری نماید وجود نبی و مقام نبوت را لازم دیده و میگوید باید نبی مؤید من عنداله باشد تا هم استحقاق طاعت یافته و هم از آن رو که اکمل عارفین و اورع آنانست بتواند با کسب دستور از ذات باری تعالی در اجتماع و معاش مردم نظر کند و قوانینی برای بهبود حال آنان وضع نماید بنا بر جهات مذکوره بوعلی سینا در تثبیت نبوت و شریعت بصریق حکما رفته است و نظریه خود را بر چهار قاعده مستقر کرده است:

۱- انسان به تنهایی مستقل در امور معاشی خود نمیتواند باشد زیرا که هر فردی بغذا و لباس مسکن و سایر امور چون حفظ طفل و پرورش آن محتاج است و چون جمیع آنچه که بمعاش و حفظ حیات فرد تعلق دارد صناعیست و نه طبیعی يك صانع واحد نمیتواند آنها را ترتیب دهد مگر در يك مدت طولانی که معنوم نیست تا تهیه ما یحتاج صانع واحد بتواند بحیات خویش ادامه دهد ولی اگر تهیه وسائل زندگانی افراد بشر با تعاون و مشارکت یکدیگر فراهم شود چنانکه جوامع بشری چنین امری را تأیید مینمایند ادامه حیات و فراهم کردن وسائل معاش از هر جهت ممکن بوده و با تعویض کار هر يك از افراد در مقابل آنچه که بآن محتاج است امر مجتمع صورۀ صحیحی بخود خواهد گرفت بنا بر مراتب مذکوره است که حکما

انسان را مدنی بالذبیع دانسته اند و تمدن باصطلاح آنان همین اجتماع است که بکیفیت تعاون و مشارکت بحیات خود ادامه می دهند .

۲- تعاون در اجتماع مردم ممکن نیست مگر آنکه افراد در روابط با یکدیگر و معاملات خود از عدل و نصف پیروی نمایند زیرا هر یک بنا بر تمایلاب فردی میل به تصاحب و تخصیص کار دیگران بخود دارد از این جهت هرج و مرج رخ داده و اختلال در امر اجتماع بروز مینماید ولی در صورتیکه معامله و عدل مورد اتفاق باشد بی نظمی ایجاد نخواهد شد اما از آنجائیکه استقرار عدل نمیتواند کلیه جزئیات بی نظمی و اختلال را تحت نظر داشته باشد و از وقوع آن جلوگیری نماید محتاج به تشریح شرائع و تقنین قوانین کلیه خواهد شد و این ترتیب و روش را شرع گویند بنا بر این لازم است شریعتی باشد و جمیع مردم متساویاً از آن منتفع گردند و قواعد کلیه آنرا حاکم بر امور جازمه و جزئیة خویش قرار دهند .

۳- شرع و وضع قوانین اقتضا دارد تا هر طور که شارع شایسته و سزاوار داند مقرراتی تنظیم کند و بر مردم است شارع را واجب الطاعة دانند و الا مورث هرج و مرج خواهد شد بدیهیست اطاعت مردم از شارع وقتی تحقق خواهد یافت که شارع با ایتیان دلائل و معجزاتی رسالت و سمت خود را از طرف خداوند اثبات نماید . بنظر ابن سینا معجزات و دلائل اثبات نبوت دو نوع است قولی و فعلی که خواص به قولی توجه دارند و عوام به فعلی لذا نبوة و اعجاز جز بدعوت مردم براه خیر و صواب محقق نمیگردد .

۴- چون ممکن است ضعفاء و عقول و عامه مردم از نظر احتیاجات شخصی و هوای نفس موجب اختلال عدل نافع در امور اجتماعی و معاشی عموم شوند و بمخلفت با موازین شرعی برخیزند اگر برای مطیع و عاصی نواب و غضب اخروی وضع شده باشد رجا و خوف آنان را به ترك معصیت و اقبال باصاعت و ادار مینماید بنا بر این شریعت نمیتواند بدون جزا منتظم باشد لذا لازمه است برای مسی و محسن از جانب خداوند جزائی برقرار گردد . بوعسی سینا بنا بر قواعد چهارگانه مذکوره نبوت را لازم دانسته و شرائع را برای نظم اجتماع از امور حتمیه شمرده است و ایتک راه حفظ شرع و کیفیت برقراری آنرا در اجتماع در نبودن نبی بشرح ذیل بیان میکند . بوعسی سینا میگوید: چون قوا و احوال مردم و معرفت آنان کمتر

میتواند یقینی باشد و یاتبات و دوامی داشته باشد بایستی برای شریعت حافظی باشد و آن همانا تذکار مقرون به تکرار است و آن عبادت است که متذکر معبود گردیده و با تکرار روزانه چون صنوة و اموری شبیه بآن از ذکر شریعت و وجه عقاب و ثواب آن غافل نشوند از اینرو لازم است نبی مردم را به تصدیق وجود خالق قدیر و خبیر بخواند و ایمان بشارع و انبیاء مبعوث قبل از خود داشته و مردم را بر انگیزاند و خویش بوعده و وعید اخروی معترف باشد و بقوانین شرعیه ای که مردم در امور معاشی خود بآن محتاجند متقاد گردد تا آنکه این دعوت مستمر بعدل در اقامه حیاة نوع مؤثر باشد. بوعلی سینا پس از آنکه بشرح مذکور از نظر اجتماعی بودن انسان و نظام اجتماع وجود نبی را لازم میشمرد برای زمانیکه نبی وجود ندارد و یا نبوت بدان ختم گردیده است دو امر را برای نظم اجتماع ضروری می شمارد یکی امامت و دیگری عبادت و چنین میگوید «شخصی را که نبی نام گذار داریم و خصوصیات او را تعریف کردیم چنان نیست که وجود او پیوسته در هر وقت و زمانی مکرر گردد زیرا ماده ای که قبول کمال آنچنانی را میکند برای تمام امزجه حاصل نشده بلکه امزجه ای معدود و قلیل الوجود اند که قابلیت استحصال آن کمالات را دارند بنا بر این نبی برای بقاء سنت و شریعت خویش در امور مصالح انسانی بایستی تدبیری اندیشد و مردم را بر حفظ سنت و شریعت نظام مدنیت یاری و مساعدت نماید» بوعلی سینا معتقد است که طاعت امام یا خلیعه بر مردم فرض است و بنظر او استخلاف یا باجماع اهل سابقه یعنی آگاهان بامور است که بنحو آشکار استقلال سیاسی و اصالت عقلی او را در نزد جمهور صحه گزارده و بصحت آن مذعن و معترف باشند و همچنین اخلاق شریفه از قبیل شجاعت عفت و حسن تدبیر او را حاصل گردیده و نیز عارف بشریعت بوده و اعرف او در تصحیح آن نباشد و اتفاق جمهور بر او چنان باشد که اگر برای ایشان مقرر دارد که هر کس براه افتراق و تنازع رود و به هوی و میل خویش براه غیر وارد شود و دنبال آنکس که واجد چنان فضائی نیست و استحقاق برخلاف ندارد راهی گردد کافر شده و بعضیان گزرایده و بطغیان پرداخته مورد قبول ایشان قرار گیرد.

بوعلی سینا استخلاف مخصوص را از انتخاب جمهور اصوب و اولی میدانند زیرا بعقیده او منصوص مودی تشعب و تفرقه و یا تشاغب و اختلاف نخواهد شد.

امر دوم که بنظر بوعلی سینا به بقای شرع و نظام اجتماع کمک میکند عبادات است که مستمرأ مردم را بر معرفت بهمانع و معاد و ادا میکند و از نسیان ایشان مانع میشود و با جمله منبهات را برای انبیا و استقرار ایمان و محافظت بر شرائع واجب می شمارد و بنظر او علت تأسیس عبادات و تقریر آداب همانا برای جلوگیری و ممانعت از بعد عهد و زمان نبی و از طرفی برای تقرب بذات باری تعالی میباشد این سینا همانطور که در اول مقال آمد نسبت بمسائل حکمت علاوه از اقتداء بارسطو و استفاده از آراء و عقاید او و اینکه بنا بر قول خویش در کتاب شفا براه مشائین رفته و نظریات ایشانرا متابعت نموده بلحاظ موقع و مقام خود و همچنین تربیت و محیط نشو و نما و سایر خصوصیات که او در او بوده است ناگزیر از تدین بدین و اعتقاد بمبادی شرعی بوده از اینرو در بسیاری از مسائل ناچار بوده که براه دین رود و بین حکمت و شریعت التیام و توافقی را ایجاد و ابداع نماید و از راه و رسم فلاسفه یونانی عدول کرده و انحراف حاصل کند بنا بر این در کتاب شفا نبوت و امامت و معاد را مورد بحث قرار داده و تا آنجا که توانسته است مسائل شرعی را بآب و رنگ فلسفی درآمیخته و اگر هم از اتیان پاره ای از مباحث عاجز مانده است با اعلام باعتقاد به مبانی شرع در پی فلاسفه براه افتاده است از آنجمله در امر معاد این ضریق را برگزیده و راه شرع و عقل را از یکدیگر ممتاز و منصل قرار داده است .

آراء بوعلی سینا در امر معاد غالباً مختلف و متضارب است تا آن حد که مورد ضمن واقع شده و در معرض حملات شدید قرار گرفته است زیرا او معاد را بوجوه و طرق متعدده ای توضیح داده و تفسیر کرده است . در فصل معاد شفا بوعلی سینا میگوید «لازم است در احوال نفوس انسانی پس از مفارقت ابدان و اینکه حال نفوس پس از ابدان چگونه میشود تحقیق کنیم- باید دانست که در باره معاد آنچه که منقول از شرع است راهی برای اثبات آن جز از ضربق شرع و تصدیق به خبر نبی نیست و آن چنانست که در موقع بحث، خیرات و شرور بدن معلوم است و احتیاج به تعلم ندارد و شریعت همه ای که پیغمبر ما برای ما آورده است حال سعاده و شقاوه را با توجه ببدن و با ارتباط آن تعمیم داده و تعیین کرده است .

معاد دیگر معادست که مدرك به عقل و قیاس برهان نیست و عبارتست

از سعادة و شقاوتی که برای نفوس ثابت است اگرچه اوهام ما از تصور آن در حال حاضر قاصرند .

بنظر ابن سینا حکماء به خیرات و شرور بدن رغبتی ندارند و معتقد بآن نیستند و سعادت نفس را اعظم واجل می شمارند و چون التفاتی به خیرات و شرور بدن ندارند در جنب سعادة نفسانی که همانا تقرب بحق اول باشد عظمت و قدرتی برای آن قائل نمیباشند .

بنظر بوعلی سینا برای هر یک از قوای نفسانی لذت و خیری مخصوص و یا اذی و شری خاص است لذت خاص نفس و موافق هر یک از قوای نفسانی بالذات و حقیقه همانا حصول کمالی است که آن کمال بقیاس باو کمال بالفعل است. بنا بر این بعقیده ابن سینا کمال خاص نفس ناطقه آنست که عالمی عقلی گردد و صورت کل و نظام معقول در کل و خیر فاضل در کل در آن مرتسم شود از مبداء کل ابتداء پذیرد و بسوی جواهر شریفه روحانیه مطلقه سالک شود تا آنکه برای نفس خویش استیفاء هیئت وجود نماید و عالمی معقول موازی با عالم موجود منقلب گردد. حسن مطلق خیر مطلق و جمال حق مشهود او افتاده و متحد با او شده و منان و هیئت او را در خود منقش کرده و در سلک او منخرط گردیده و بجوهر او بدل گردد .

بنظر ابن سینا نفوسی که در راه حکمت و تهذیب اخلاق و کسب معلومات قدم نهاده و باستکمال خود پرداخته اند واجد کمالات مذکوره خواهند شد و الا نفوس و قوای تربیت نشده که در حد هیولی مانده و بمرحله فعلیت نرسیده و در کسب کمال انسی قصور ورزیده و یا براه عناد و جحد و آراء حقیقه رفته اند در حال شقاوة باقی خواهد ماند .

تصوف ابن سینا - تصوف ابن سینا را نمیتوان فقط با مراجعه بدو نمط تاسع و عاشر کتاب اشارات او توضیح داد و برای آن استقلال باقضح نظر از نظریات فلسفی ها وی قائل شد. شرح تصوف ابن سینا و حکم در باره نظریات او بایستی با توجه به آراء بوعلی در حکمت ماوراء الطبیعه و باصول معرفت در نزد او انجام گیرد. بنظر ابن سینا نفس در حال غفلت او رویت ذات خویش میتواند حق اول را به یابد. بآدرک حق اول بنوع بحقیقت ذات او برای نفس ممکن نیست. کمال جوهر عقل یا نفس ناطقه آنست که تجلی حق اول در او متمل گردد و البته باندازه ایست که امکان وصول بهاء او

درخور استعداد خاص او باشد. و عارفین که منفک از شواغل کردند بعالم قدس و سعادت و اصل شده و نقش کمال اعلی را بخود گرفته و آنان را لذه علیا حاصل خواهد شد.

درین حکمای سلف افلوطین (۱) نیز بروئت حق اول قائل است جز اینکه روئت بنظر او بدرجه «شوق به اتصال» بالامیرود و تنویتی را بین رائی و مرئی قائل نیست و بعقیده او صووة اول موجود در نفس باصل خود تحول یافته که آن طبیعت ذاتی نفس بوده و اول است.

وصول بحق اول در نزد ابن سینا بروئت و در روئت فقط تمام میشود ولی در نزد افلوطین وصول بحق اول به تحول ذاتی یعنی در ذات حق اول تا جائیکه مافوق عالم عقلی قرار گیرد انجام میگیرد.

معرفت عقلیه عادی بنا بر رأی حکما همان مقدمه معرفت صوفیه است - و اینک آراء ابن سینا در معرفت صوفیه

(۱) افلوطین و باصطلاح اروپائیان - پلوتینوس Plotinus متولد سال ۲۰۳ و بروایتی ۲۰۴ و مرگ او در حدود سال ۲۶۲ قبل از میلاد بوده است. افلوطین مؤسس مکتب افلاطونیون جدید و در Lycopolis یکی از شهرهای مصر متولد شده است و در ۲۸ سالگی در درس و خطابه Ammouius saccas حاضر شده و استفاده کرد است در سال ۲۴۲ با امیراطور گوردیان به بین النهرین و مشرق آمده و دو سال بعد بروم مراجعت و برای دهسان در روم به تعلیم فلسفه اشتغال داشته و از احترام و محبت امیراطور Gallienus برخوردار بوده است و در حدود سال ۲۶۲ در کامپانیا Campania منزوی و در همانجا هم عمری باخر میرسد کتب و رسائل او توسط فرفریوس Porphyry شاکردش جمع آوری شده و در شش قسمت که هر قسمت محتوی ۹ کتاب باشد و بنام Enneads یعنی رسائل ۹ گانه معروف است منظم و تدوین گردید. این مجموعه در سال ۱۴۹۲ بزبان لاتین ترجمه و چاپ شد افلوطین از فلاسفه ایدآلیست خالص بوده و معتقد است خدا روحی است که فقط میتواند واجد دو صفت باشد و آندو یکی خیر و دیگری وحدت است. ز او عقل و باصطلاح افلوطین Nous صادر گردیده و روح جهان از اوست که از روح جهان هم قوای مختلفه صادر شده که از آنجمله روح جهان انسان است و در مرتبه آخر این سلسله ماده فراداد کار انسان است که بخدا برگشته و با او بوسیله تجلیه نفس و انخلاع از شوائب مادی و امور غیر حقیقی متحد گردد و آخرین قدم در این اتحاد همانا «محو» در حق اول و بیگانگی از خود میباشد.

وظیفه عقل فعال - نفس انسانی در نزد ابن‌سینا ذاتاً خالی از صور معقوله است و نفس بواسطه عقل فعال مفارق به معقولات بالفعل میرسد و نفس از طریق معرفت حسی بعقل فعال متصل میگردد و دوضرب از اناره از عقل فعال به نفس وارد میشود یکی اشراق بر ذات نفس است و دیگری اناره صور معقولات که محفوف بماده میباشند. اشراق عقل فعال صور را در نفس طبع میکند و روئت معقولات را برای نفس چنانکه در ذات عقل موجود است مهیا مینماید. نفس معقولات را بآن شکل که خود قابل و مظلم باشد تلقی نمینماید بلکه بر اونوری با صور معقوله اشراق شده و نفس در مرآة ذات خود آن معقولات را مشاهده میکند.

بنا بر این هرچه که نفس مستقل از بدن باشد در همان حال از محسوسات میگردد و کلیات محفوف به محسوسات را قبول کرده و آنان را قابل دیدن مینماید همچنانکه صور معقوله محضه را که عبارت از عقول مفارقه باشند قبول میکند.

مسئله عقل مستفاد - ابن‌سینا صور معقولات عقل مستفاد مینامد و برخلاف نظر فارابی معتقد است که نفس عقل مستفاد نمیشود بلکه نفس در نزد او قابل یعنی محل و مرآة صور معقولات است.

در کتاب نجاته دونص موجود است که ابن‌سینا در بین ماثور از آراء ارسطو مردد است نص اول چنین است «عقل تعقل میکند و امر باقی کلی را درک مینماید و بامدرک متحد میشود و نص دیگر «عقل معقول و عاقل شئی واحد یا قریب بواحد است» (۱)

(۱) بطوریکه در متن ملاحظه میشود بوعلی سینا در هر دو نص فوق که نص اول در صفحه ۲۴۶ و نص ثانی در صفحه ۲۹۳ کتاب نجاته طبع دوه مصر سال ۱۳۵۷ هـ ۱۹۳۸ م آمده باتحاد بین عاقل و معقول و اتحاد بین ادراک عقل و مدرک او قائل است برای توضیح عبار مذکور لازم است جمله قبل از نص اول ذکر شود تا معلوم گردد بوعلی سینا بیجه علت و برای چه منظوری این اتحاد را پذیرفته است جمله چنین است:

« لازم است بدانی که ادراک عقل از معقول اقوی از ادراک حس ز محسوس میباشد زیرا «عقل تعقل میکند و امر بامی کلی را درک کرده و بامدرک متحد میشود و «او» «او» میگردد و عقل کنه او را درک میکند و درک او قفص بقیه در صفحه بعد

بوعلی سینا در کتاب شفا در مقاله نفس و در اشارات با وضوح تمام موقف خویش را بیان میکند و میگوید « اظهار باینکه شئی واحد بوده و سپس شئی دیگر شده است قولی شعری و غیر معقول میباشد » و در دنبال این مقال رأی و نظر فروریوس را محکوم به بطلان میدانند (۱)

در هر صورت بوعلی سینا اتحاد بین عاقل و معقول و اتحاد بین نفس ناطقه و عقل فعال را که تبدیل بعقل مستفاد گردد بنا بر توضیحی که داده شد قولی شعری و نامعقول می شمارد و مجاهدت تمام دارد که نفس انسانی را وجودی شخصی نشان داده و آنرا ثابت کند خواه در این عالم دیگر و بنا بر همین فکر است که وحده را رد میکند و صله بین عالم و معلوم و حاوی و محوی را بیان مینماید و نفس انسانی را محل صور معقوله میدانند .

منحصر بظاهر مدرک نیست» از این رو روشن است که منظور ابن سینا بیان مرتبه ادراک و بیان نسبت بین مدرک و مدرک است که هر چه مدرک مجرد و از شوائب ماده دور باشد بهمان نسبت ادراک او اقوی و ابسط خواهد بود (در قسمت قوای نفس در صفحات قبل مراتب ادراک توضیح داده شده است) تا بمرتبه ای که مدرک و مدرک یا عقل و عاقل و معقول متحد و واحد و یا قریب بواحد میشود ولی ابن سینا در کتاب اشارات قولی بخلاف این قول دارد که در متن بآن اشاره شده است .

(۱) بوعلی سینا قائل به بقاء نفس ناطقه یا معقولات مکتسبه آنست و معقولات مکتسبه نفس ناطقه در نزد او از باب کمالات ذاتی نفس است (در صفحات قبل درجه کمال هر یک از قوای انسانی بنحو اختصار ذکر شده است) نص اخیر که در کتاب اشارات درباره آن بحث کرده و موقف خویش را نسبت بآراء متضاربه در مورد اتحاد عاقل و معقول معین کرده است با مقایسه بدو نص مذکور در کتاب نجات و کتاب شفا مغایرت دارد و محرز است که بوعلی سینا قول با اتحاد بین عاقل و معقول را بنحویکه هر دو در یکدیگر منحل گردیده و بکیفیتی متحد شوند که بقول ابن سینا در کتاب نجات (و بصیر هوهو) گردند رد کرده است و بفساد آن رأی داده است و این نظریه چنین است : که عاقل با صورت متقله خود در موقع تعقل آن صورت متحد میگردند و این نظر در بین مشائین اصحاب معلم اول (ارسطو) طرفدارانی داشته است . فروریوس Porphyry صاحب کتاب ایساغوجی (مدخل) معتقد است که نفس ناطقه از جهت اتصال بعقل فعال معرفت باشیاء پیدا میکند ولیکن نفس ناطقه با عقل فعال متحد شده و بدرجه ای از اتحاد و اتصال میرسد که نه نفس عقل فعال صیرورت میابد و عقل مستفاد میشود .

عالم جواهر مجرده - (۱) کمال معرفت عقلیه آنست که عقل
 بالقوه قابل درک صور معقوله باشد بنا بر آنچه که در صفحات قبل گفته شده
 معقولات درجاتی دارند و صور کلیه در عالم ماتحت القمر و در عالم کون و
 فساد بدون امتزاج با ماده یافت نمیشوند و وجود صور در عقل فعال شبیه
 بعلت مثالیه است و از نظر وجودی در مرتبه اعلی قرار دارند و با این
 وجود مثالی عالم «ماهیات عاریه از هر گونه تعلق مادیست» و پس از آنان
 عقول مفارقه که در راس آن عقل کل جا دارد و عالم معقولات بالذات
 در مجموع همان عقل کلی است و متعالی از او که علت مفیضه اوست هر چیز
 صادر از او بوده و صدور او ذاتی و دفعی است و علت مفیضه را «اول»
 «واجب الوجود» یا «خدا» گویند «اول» بالمباشره بر عقل کل باین اعتبار
 که اصلی از اوست متجلی میشود و بطریق غیر مباشر ولیکن بدون حجاب
 بواسطه جدال صاعد خاص انوار نیز تجلی میکنند و این تجلی مخصوص عقل کمی
 نبوده بلکه جمیع عقول مفارقه از آن برخوردارند.

نفس انسانی از آنرو که جوهری روحانیست معقولات را ادراک میکند
 و همینکه ظاهر شد و بتمام تطهیر رسید از عقل فعال علم بصور مفارقه را
 اخذ مینماید همانطور که علم بصور کلیه عالم تحت القمر را از او دریافت
 میکند و با این کیفیت در عالم اعلی شرکت یافته و چون عقل فعال مستعد
 قبول اشراقات «اول» میگردد.

این است معرفت صوفیه بنا بر رأی ابن سینا از اینرو ملاحظه میشود
 که راه معرفت صوفیه اتصال تمام بطریق معرفت عقلیه معتاده دارد و
 هیچگونه افتراقی بین معرفت صوفیه و معرفت عقلیه نیست مگر در اذنه
 اشراق صادر از عقل کلی بعبارت دیگر علم نفس انسانی فقط از عقل فعال
 نیست بلکه بخلاف حکما اشراق عقل کلی هم بنابه معرفت صوفیه در ادراک
 نفس شرکت موثر دارد ولی طبیعت انتقال از قوه بعقل برای عقل و اشراق
 مطابق بوده و فرقی بین معرفت صوفیه و معرفت عقلیه موجود نیست.

اساس معرفت صوفیه - **تعقل ذاتی نفسی** - اینست بستا بت
 ارسطو نفس را صور جسم یا (کمال اول) جسم میداند از ضرفی باید برفت

(۱) نفوس مفارق از ابدان را «مفارقه» گویند و جوهر معقوله عاری از ماده
 را «مجرده» و احياناً «مفارقه» گفته اند و معقولات متزعه از محسوسات ر
 «مجرده» گفته اند

نظریه افلاطون معتقد است که بدن آلت نفس است و طبیعت نفس اقتضای آنرا ندارد که متصل بجسم گردد و لو آنکه این اتصال برای نفس فایده موقتی داشته باشد بلکه جوهر نفس آنست که بعالم جواهر مفارقه که ذاتاً بدان اختصاص دارد و بحیات او و در او زنده است بر گردد.

مأثور از نظر ارسطو آنست که نفس صورت جوهری جسم است و تا زمانی که نفس متصل بجسم باشد ممکن نیست ذات خود را عقلاً ادراک کند مگر بواسطه اعمال قوای خود اما معرفت نفس بذات خویش که برای او حاصل میگردد از باب معرفت عقلیه نیست بلکه معرفت تجربی غامضه ای است که شخص در خلال اعمال از ذات خود تحصیل مینماید و حقیقت آنست که نفس انسانی وجود خالص خود را بطریق نوعی از تأمل ذاتی کامل به تجربه ادراک میکند ولی در هر حال بجوهر خاص خود نمیرسد.

اما نصوص ابن سینا بر عکس مأثور از نظر ارسطو نشان میدهد که اتصال نفس بجسم نفس را مطلقاً از تعقل ذات خود بدون کمک جسد ممنوع نمیشمارد بلکه همیکه نفس بتواند فراغت کاملی بدست آورد و مجرد از آثار بدن گردد جوهر عقلی خویش را درک میکند و این نتیجه طریق صاعد جدلیست که نفس میتواند مطلع عالم عقول مفارقه قرار گیرد و بالجمله از آنجائیکه نفس قوه تعقل جوهر خود را دارد متصل بعالم عقول مجرده گردیده و با شراق عقل فعال یا عقل کلی جواهر نورانیه عالم معقول در او مرتسم میگرددند.

حق اول نوراست و با اشراق خود نفوس زکیه از آن مستیز میگرددند و بانارها و تزکیه نفس حاصل میشود. تزکیه نفس دوائر دارد یکی آنکه تعقل بفعلیت رسیده و بالفعل میسر میگردد و دیگر آنکه با ازاله نقص و شوائب مادی حجابی که مانع اشراق است مرتفع میشود.

عشق و وجودی - در این مسئله آنچه که اهمیت دارد همانا روئت مبداء زول است با روئت عقلیه. بعقیده ابن سینا قوه ای از عشق در عالم ارضی و عوالم سماوی سریان داشته و حیات آنها بستگی بآن دارد موجودات را بطرف مبداء اعلی میراند و حرکت نازله از اعلی به اسفل را توزین مینماید و همین قوه عشقی محرك ذاتی حرکت انوار فائضه است و آن عشقی ضیعی و غریزی و در عین حال ضروریست (بوعلی سینا در این باره رساله ای مسمی به «عشق» دارد که در آن بنحو بدیعی سریان عشق را در

موجودات و حرکت آنها را بسوی کمان و مبداء اعلی و افاضه فیض را از مبداء فیاض بیان مینماید)

هریک از هویات بطرف مبداء قریب خود که کمان او باشد میرود و اینهم بنا بر عشق وجودی و بواسطه خیر محض مطلق مبداء اول است که در مقابل او قرار دارد چه آنکه موجودات برای وصول و احراز خیر علی الدوام و بدون وقفه در حرکت بوده و نظر بمبداء اعلی و خیر محض دارند. این عشق در احیاء حیوان و نبات و در صور کلیه عالم محسوس و هر یک از صورتهای و هیولی جوهر و عرض وجود داشته و هر یک از آنها نوعی از عشق و مرتبه‌ای از آنرا واجدند و بنا بر این مشارکت در عشق اسمی است که موجودات وجود دارند و اگر این عشق نمیبود موجودیتی برای آنها حاصل نمیگردید

بنظر ابن سینا فیض مبداء اول در فعلیت نوراست و در غایت و منتهی عشق و واجب الوجود که در غایت جمال بهاء و کمال است عشق عاشق و معشوق است عشق و معاشقه واجب الوجود با ذات خود در اعلی مرتبه عشق و در کمال لذت است و عقول مفارقه هم در این عشق و لذت مشارکت دارند زیرا در حالیکه بذات و کمال خود توجه دارند تجلیات علته اولی و مبداء اول را در خود و در ذات خویش مشاهده می نمایند.

بعقیده ابن سینا عشقی که در حیوان و نبات و صور کلیه عالم محسوس و در صورتهای هیولی جوهر و عرض ذاتی بوده و ضروریست در انسان اختیاریست یعنی هیچیک از موجودات نمیتواند از حرکت بسوی کمان و خیر مضیق بتاب عشق غریزی ذاتی که آنها را بدان سو میراند منحرف شوند ولی این انحراف بنا بر سوء اختیار نفوس بشری برای انسان امکان دارد و ممکن است با عدول از راه صواب و عشق بخیر مطلق محبوب از حق اول گردد ولی اگر نفس انسانی بر طریق جواهر مفارقه منسک شود حجابی او را از استناره انوار الهیه محبوب نمیدارد.

بالجمله بنظر ابن سینا عشقی که در عالم موجودات سریان دارد واحد است جز آنکه در درجات پائین از موجودات مضمه و غمض است و در نزد انسان اختیاری می شود باین معنی آن عشق در آنهاست که با اختیار و وسائل میگردد و اگر براه صواب نروند محقق بخش دچار میشوند. بعقیده ابن سینا هر چه که عشق اختیاری نفس انسانی بر عشق ضمیمی و غریزی

مستولی شود موجب خواهد شد که نفس ذات خود را عفا ادراک کند و در راس این ادراک همانا ادراک مبداء اول جا دارد از اینر و تصوف سینوی مکان محکم خود را در طریق معرفت در عشق طبیعی مییابد در هر صورت بوعلی سینا مراتب معرفت تصوف را در تزکیه نفس و جلای آن میداندا مرتآت تجلی صور معقوله و در مرتبه اول محل تجلی مبداء اول گردد.

و بنا برجهت مذکوره است که بوعلی سینا ترقی صوفی را ثمره دو نوع ترکیه می شمارد یکی را تزکیه خلقیه و دیگری را تزکیه عقلیه میگوید. افلوطن هم همین نظر را دارد جز آنکه شرط اتحاد با مبداء اول بنظر او فقط از طریق تصفیه عقلیه حاصل میشود.

مقامات ریاضت - ابن سینا بمتابعت از طریق صوفیه میگوید « المعرض عن متاع الدنيا وطیباتها یخص باسم الزاهد الخ - اشارات » مقاماتی که بنظر ابن سینا واجب است تا نفس باطنی آن مدارج متلقی انوار حق گردد زیاد است و ابن سینا به تبعیت از فارابی اول مقامات را اراده میدانند و مرید باراده خود منسلك میشود و از اراده آنچه که مستبصر به یقین روحانی و موجب سکون نفس به عقدا یم نیست برای او حاصل میگردد و باطن او برای وصول بروح اتصال با مبداء اعلی بسوی قدس جبروت حرکت میکند. از اینجا بمقام ثانی که ریاضت باشد ترقی نموده و نفس بازهد از شوائب محسوسات خلاص میشود متوجه و متخیله آن تطهیر شده و برای سر باطن سالم میگردد و قادر به فکر لطیف و عشق عقیف گردیده و بحدی میرسد که مستعد قبول میشود یعنی با اتصال با عقل کلی آن استعداد را پیدا مینماید که انوار مشرقه از حق اول را تلقی نماید و این حالت است که معرفت تصوف را بنظر بوعلی سینا ممکن میسازد.

و در اینجا انقطاعی در مرتبه و یا انتقال بمرتبه اعلی پیدا نمیشود بلکه در اینحالت معرفت بمرحله فعلیت میرسد.

مقامات علیا - بنظر ابن سینا پس از آنکه عارف در مرتبه اراده و ریاضت بحد کافی رسید و استعداد مکتسب بوسیله اراده و ریاضت برای او حاصل شد هرچه که استعداد او بزیاده رود خلساتی از مطالع نور حق بر او میرسد و چنانست که برقی از بروق الهیه و لمعی از لمعان انوار سرمدیه بر او بتابد و آنگاه مخمود و خاموش گردد و اینگونه اشراق که

لحظه‌ای وارد و سپس محو میشود باصطلاح صوفیه وقت و اوقات گویند از اینرو عارف باورود انوار مسرور و شادمان و بافوات آن متاسف و پریشان است در اینحال بامداومت در ریاضات اتصال بجناب قدس الهی ملکه عارف میگردد و در غیر حال ارتیاض هم برای عارف حاصل میشود و اگر قبلا بعثت عدم اعتیاد به اشراقات الهیه در حین ورود انوار عارف را اضطرابی دست دهد ولی پس از ارتقاء بدرجات عالیه سکینه و وفاز عارفانه را بدست آورده و اشراقات وارده او را متقلب و مضطرب نمی‌نماید. و در طریق ریاضت و انقلاب احوال بدرجه‌ای از وقار میرسد که مخطوف و گریزان مألوف میگردد و میضت شبی بین و واضح میشود و معرفت عارف چون مصاحب مستمر در او استقرار مییابد و از او متمتع گردیده و ابتهاج و سروری باو میدهد و وقتی که عارف باین حد از مقام و مرتبت رسید هر گاه که خواهد معرفت خویش را حاصل دیده و ابتهاج و سرور از استقرار انوار الهیه را در نفس خود مشاهده مینماید و بدون وقعه برتقاء و عروج از عالم محسوس و ناپیدار بعالم حق و استقرار سیر میکند و سوی الله را بکساری میگذارد و جز ذات حق او چیزی را ندیده و ملاحظه مینماید اگرچه محصور غافمین بوده و محاط در مشتغلبین ب سوی الله باشد.

و همینکه ریاضت عارف تمام شد و از آن رای وصول بمطلوب مستغنی گردید و دائماً اتصال بحق را واجد شد باطن و سراواز ماسوی الحق خالی شده و چون آینه‌ی که باریضت جلا و صفا یافته باشد بارانده خویش محاذی حق او قرار گرفته و بر حق مسمثل در آن میشود و لذت حقیقی بر واقضه میگردد و ابتهاج و سرور او را نتیجه گش از این حق میرسد زیاده میشود و صاحب دونظر میگردد نظری بسوی حق دارد که ابتهاج او را بعد از سرور و نظری ببدنات مبتهجه دارد که بحق ابتهاج و سرور است و در اینحالت عرف متردد بین لظرفین است ولی آخرین درجه سنوٹ عارف که همان درجه وصول به است محو و فناء موجب گردیده و توحید عارف و معروف تردد عرف را باین مبرسد.

فہرست مندرجات

مقدمہ

قسمت دوم -

.....
 تعریف حکمت - تقسیم حکمت - تقسیمات منطق - تعریف
 منطق - مفرد و مرکب - ذاتی و عرضی - کلیات خمس
 قضیہ - موضوع - محمول - جہات - مقدمہ - تعریف قیاس
 تقسیم قیاس - قیاس اقترانی - برہان - محسوسات -
 مجربات - متواترات - مقبولات - وہمیات - ذائعات -
 مذنونات - مخیلات - اولیات - مفولات عشرہ - علل
 اربعہ - ۱-۲۴

حکمت ابن سینا -

طبیعیات - مبادی علم طبیعی - لواحق اجسام طبیعیہ
 حرکت - سکون - زمان - مکان - نہایہ و لا نہایہ -
 امور طبیعیہ و غیر طبیعیہ اجسام - نفس - نفس نباتی - نفس
 حیوانی نفس ناطقہ انسانہ - حدود نفس ۲۴-۶۳

حکمت الہی -

ترتیب موجودات - معانی واجب و ممکن و ایبات
 واجب الوجود - تحقیق ماہیۃ امکان - مرجح ممکن - ایبات
 واجب الوجود - وحدت واجب الوجود واجب الوجود بذاتہ
 عقل و عاقل و معقول است - واجب الوجود بذات خود معشوق و
 عاشق و لذت مند و منتذاست - علم واجب الوجود - نبوت - امامت
 معاد - عبادات و مقام عارفین ۶۴-۸۷

تصوف ابن سینا -

معرفت عقلیہ عادی بنا بر رأی حکما همان مقدمہ
 معرفت صوفیہ است - وظیفہ عقل فعال مسئلہ عقل مستفاد
 عالم جواہر مجردہ - اساس معرفتہ صوفیہ - تعقل ذاتی
 نفس - عشق و جود - معامات ریاضت ۸۷-۹۵

